أزمة الحداثة الغربية:
انتقال العقل الإسلامي من التقويض إلى البناء

عبد العزيز بوالشعير*

الملخص

يعالج هذا المقال مسألة الحداثة الغربية، بوصفها مجموع التحوّلات الفكرية، والاجتماعية، والسياسية ذات المنشأ الغربي، وتأثيراتها على النخب الفكرية، والسياسية في العالم الإسلامي. لقد وقعت هذه النخب بين وهم مماثلة الحداثة الغربية وقلق استنساخ عمليات التحديث والتقدم الغربيين، بسبب عدم مراعاة الخصوصية الحضارية للأمة بمعادلاتها الاجتماعية والنفسية، والتاريخية، واختلاف المرجعيات الدينية والفكرية بين النسقين أولاً. وبسبب ما وقعت فيه الحداثة من مآزق خطيرة مسّت جوهر الإنسان، والطبيعة، والدين ثانياً. من هنا طرحت جملة من التساؤلات حول صعوبة استنساخ الحداثة الغربية في العالم الإسلامي، وكيفية تجاوز وَهْم مماثلتها، وذلك لخصوصيّة فلسفة الأمة في العقيدة، والمعرفة، والقيم، ولتميّز غايتها الاستخلافية والإعمار الحضارية.

الكلمات المفتاحية: الحداثة، ما بعد الحداثة، الحداثة الغربية، أزمة الحداثة، الحداثة الإسلامية، العقل الغربي، التحديث، النسبية الثقافية، المشروع الحداثي الإسلامي.

The Crisis of Western Modernity,
and the Transition of the Islamic Mind from Disruption to Construction
By Abd al-Aziz Boulsha‘ir

Abstract

This paper addresses the question of Western modernity, as the sum of intellectual, social and political changes of Western origin, and its effects on the intellectual and political elites in the Muslim world. These elites have been trapped between the illusion of being able to correlate with Western modernity, and the concern over duplicating the processes of Western modernization and development. This stems from the lack of consideration for the uniqueness of intellectual religious frame of reference and the civilizational identity of the Muslim Ummah in its social, psychological and historical formulas. It is also caused by failing to realize the crises of Western modernity that touched upon the essence of humankind, nature, and religion. The paper raises questions regarding difficulties of duplicating Western modernity in the Muslim world, and the means of overcoming the illusion of correlation with it, due to the uniqueness of the Muslim Ummah in its faith, knowledge, and values, and in its civilizational mission.

Keywords: Modernity; Postmodernity; Western Modernity; Crisis of Modernity; Islamic Modernity; Western Mind; Modernization; Cultural Relativism; Islamic Modernity Project.

---

* دكتوراه في فلسفة العلوم والمعرفة، أستاذ فلسفة العلوم، ومدير مخبر المجتمع الجزائري المعاصر بجامعة سطيف٢ الجزائر. ونائب رئيس الجمعية الجزائرية للدراسات الفلسفية مكلّف بالتكوين. البريد الالكتروني: bouch_abde01@yahoo.fr

تم تسلّم البحث بتاريخ ٢٥/٥/٢٠١٣م، وقُبل للنشر بتاريخ ٢٤/١١/٢٠١٣م.

مقدمة:

من البدَهي القولُ بأنّ المجتمعات الإسلامية المعاصرة تسعى إلى بلوغ مرحلة الحداثة، والتحرّر من كلّ أشكال التخلّف، والانحطاط، والضعف، والإقرار بحرية العقل ومركزيته في المشروع الحداثي النهضوي، ومن ثَمّ التأسيس لمشروع حداثي معاصر، يكون موازياً أو مماثلاً للمشروع الحداثي الغربي بكل ما يحمله من مناهج فكرية، وخلفيات أيديولوجية، ورؤى معرفية، كون الحداثة الغربية تشكّل نتاجاً حضارياً، وإرثاً إنسانياً يليق -على حدّ الزعم- بكل مجتمع أو حضارة تريد أن تتقدّم وتتطور. والسؤال الذي يطرح في العالم الإسلامي هو: ألا تعني الحداثة تحوّلاً فكرياً، واجتماعياً، وسياسياً غربي المنشأ والطابع والجذور، رغم تأثيره العالمي؟ بمعنى أنّ التحوّل الذي حدث في الغرب على اختلاف توجّهاته له تأثيره الواضح على الفكر، والواقع العالميين. التأثير الذي يؤمن بالتجدّد، ويرفض الجمود، والعمل على تفعيل آليات النقد والنقد المضاد.[١]

إنّ الداعين لهذا المشروع في العالم الإسلامي نسوا أو تناسوا بأنّ الحداثة الغربية بوصفها حركةً فكرية جديدة في التاريخ الأوروبي، تقوم أساساً على محاولة إبدال المرجعية الفكرية التي تحكم وتوجّه السلوك الإنساني في الفكر والحياة، من مرجعية دينية إلى مرجعية إنسانية. فالعقل الأوروبي الذي استطاع الإفلات من قبضة الكنيسة والإقطاع، وجد نفسه أمام حلٍّ واحد لا ثاني له، عندما أراد تغيير الواقع القائم في تلك الفترة، تمثَّلَ هذا الحل في تغيير المرجعية التي تحكم الحياة، وجد نفسه أمام الكنيسة التي تتكلّم باسم الدين. واقتنع بقيم التغيير، والتقدّم، والتحرّر. الأمر الذي جعل من الحداثة ظاهرة أوروبية، شكّلت أنموذجاً حضارياً، ونمطاً فكرياً.

غير أنّ بعض النخب، والمؤسّسات السّياسية في العالم الإسلامي تحاول استنساخ التجربة الأوروبية في التحديث والتقدم، متجاهلة الخصوصية الحضارية، والمعادلة الاجتماعية، والنفسية، والتاريخية للإنسان المسلم، واختلاف المرجعيات الدينية، والفكرية

[١] خريسان، باسم علي. **ما بعد الحداثة دراسة في المشروع الثقافي الغربي**، دمشق: دار الفكر، ط١، ١٤٢٥هـ/٢٠٠٦م، ص١٥، ١٦.

بين النسقين؛ إذ "من المفارقات التي تستحقّ التّسجيل أنّ دعاة التّغريب في عالمنا العربي لا يزالون في إطار عقلانية القرن الثامن عشر، وعلوم القرن التاسع عشر. ويكرّرون تفاؤل الغرب بخصوص مستقبله، في الوقت الذي سقطت فيه عقلانية القرن الثامن عشر وظهر مدى قصورها... وتخلّى كثير من المفكرين الغربيين عن تفاؤلهم بخصوص حضارتهم التي لم تعد تشعر بالثقة الكاملة بنفسها كما كانت تفعل حتى نهاية القرن التاسع عشر، وفقدت كثيراً من إحساسها بمكانتها الخاصّة في التاريخ، ومركزيتها، وعالميتها."[٢]

بهذا المعنى يتحدّد مفهوم الحداثة، وأصلُها التاريخي، وسياقُها الحضاري، وشكلُها الاجتماعي والسياسي، الذي يثبت، بأنها مذهب غربي ميلاداً وتكويناً، خضعت لمقولتي الزمان والمكان، ووقعت تحت تأثيرهما،ولم تستطع التخلّص من إكراهاتهما في هجرتها إلى بيئات ثقافية جديدة، ما جعلها سجينة للرؤية المعرفية التي ساهمت في تكوينها، وبقيت تحمل بصماتها على مدار تاريخها، وهو ما يسمح لنا بالقول: إنّ الحداثة مقولة ذات حمولة أيديولوجية، تعلُق بذاكرتها مشوبات عقدية ذات أصول وثنية إغريقية، تحمل بعض آثارها في عصورها المتأخرة، فلم تستطع التخلّص منها حتى بعد أن تحوّلت إلى مذهب فكري.[٣]

فهل من الضّروري للعالم الإسلامي الذي يروم التّحديث، والبناء، استعادة لحظة الكوجيتو الغربي، وتسويغ ممارسته على واقع يتجاوزه في البنية والمحتوى؟ ويتمايز عنه في الأصل والمسار والهدف؟ كيف يكون اللوغوس الغربي نموذجاً شمولياً يرسم تحديدات الفكر والسلوك والحياة في جميع مناحيها؟ هل يصلح هذا اللوغوس أن يكون نموذجاً للعالَم دون الوقوع في متاهات فكرية، واختلالات منهجية، وانحرافات في الوجهة؟ هل يمكن الوثوق بإمكان العقل الأحادي البعد في أن يكون أساساً للنهوض الحضاري في واقع غير واقعه؟ هل تمثّل الحداثة بوصفها مقولة فلسفية ومحتوى معرفياً وتاريخياً حقبة تاريخية غربية بحتة، بحيث لا يمكن تكرارها أو استنساخها أم هي قيمة ثقافية صالحة في

---

[٢] المسيري، عبد الوهاب. "التحيّز في النموذج الحضاري الغربي"، **مجلة الإنسان**، باريس، س٣، عدد١٤، شعبان ١٤١٦هـ/جانفي ١٩٩٦م، ص٥١.

[٣] سمير، حميد. **خطاب الحداثة: قراءة نقدية**، الكويت: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الإصدار١٥، ط١، ١٤٣٠هـ/٢٠٠٩م، ص١٣.

كل زمان ومكان دون تقادم؟[٤] وما هي حدود استنساخ الحداثة الغربية في الفضاء الإسلامي المعاصر؟ وما هي معوقات هذا الاستنساخ؛ معرفياً، ووجودياً، وقيمياً؟

أوّلاً: الحداثة الغربية: المفهوم والأسس

كانت كلمة الحداثة Modernus في اللغة اللاتينية تطلق على الشيء الطارئ قريب العهد.[٥] أما لفظة حداثة (modernité) بحسب موريس باربي Mourice Barbier فإنّها لم تبرز للتداول إلاّ في سنة ١٨٢٣م؛ إذ كانت تطلق ببساطة على كلّ ما هو حديث، ولذلك كانت تنطبق على الفترة المعاصرة في الغرب بما تحمله من دلالات التقدّم في جميع الميادين، وهي بذلك تتعارض مع كل ما يمتّ بصلة إلى الماضي؛ لأن الماضي يعدّ تجسيداً لكل ما هو قديم.[٦]

فالمصطلح أطلق على مسيرة المجتمعات الغربية منذ عصر النهضة، وشمل الترشيد الاقتصادي، والديمقراطية السياسية، والعقلانية في التنظيم الاجتماعي، وارتبط بوصفه حركة اجتماعية شاملة بالخروج من العصور الوسطى المسيحية، وانتقل إلى المجتمعات الرّأسمالية التي تتّسم بالتجديد والتحديث، وصاحب عمليات العلمنة، والعقلانية، والفردية، والتمايز الثقافي، ورافق التصنيع وانتشار العمران. وانتقل بالمجتمعات الأوروبية في شكلها ومضمونها من مرحلة عصور الضعف، وما تحمله من إرث ثقافي، وسياسي، واجتماعي، وديني إلى مرحلة تجاوزت فيها نمط الفكر، والحياة، والمجتمع، والدولة الذي كان سائداً فيها مدة من الزمن.[٧]

تشير الحداثة إلى "حقبة تاريخية متواصلة ابتدأت في أقطار الغرب، ثم انتقلت آثارها إلى العالم بأسره". وهي تعني "النهوض بأسباب العقل والتقدّم والتحرّر". وعرّفها آخرون

---

[٤] ابن داود، عبد النور. **المدخل الفلسفي للحداثة "تحليلية نظام تمظهر العقل الغربي"**، الجزائر: منشورات الاختلاف، الدار العربية للعلوم ناشرون، ط١، ١٤٣٠هـ/٢٠٠٩م، ص١٥.

[٥] موران، إدغار. **هل نسير إلى الهاوية؟**، ترجمة: عبد الرحيم حزل، المغرب: أفريقيا الشرق، ٢٠١٢م، ص٢١.

[6] Barbier, Maurice. *La modernité politique*, presses universitaires de France, 2000, p1.

[٧] طلعت، عبد الحميد وآخرون. **الحداثة وما بعد الحداثة "دراسات في الأصول الفلسفية للتربية"**، القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، ٢٠٠٣م، ص١٦٢.

بأنّها: "ممارسة السيادات الثلاث عن طريق العلم والتقنية: السيادة على الطبيعة، والسيادة على المجتمع، والسيادة على الذات، ناهيك عن عدّها قطعاً للصلة بكل ما هو تراث وقديم، وإنشاء لعالم جديد كلياً. فزمنها زمن متجّه نحو المستقبل، وعصرها هو العصر الذي يختل فيه التوازن بين الماضي والمستقبل، يحيا به وينفتح على الجديد الآتي، لا يستمد معياريته وقيمته من عصور ماضية، بل يستمد معياريته من ذاته، من خلال تحقيق القطيعة الجذرية مع التراث والقديم."[٨]

أما جان بودريار (Jean Baudrillard) فيرى أنها ليست مفهوماً سوسيولوجياً، ولا مفهوماً سياسياً، وليست بالتمام مفهوماً تاريخياً، بل هي نمط حضاري خاص يتعارض مع النمط التقليدي. فمقابل التنوّع الجغرافي والرّمزي لهذه الأخيرة تفرض الحداثة نفسها على أنها شيء واحد متجانس، يُشِعّ عالمياً انطلاقاً من الغرب، ومع ذلك فهي تظل مفهوما ملتبساً يشير إلى تطوّر تاريخي، وإلى تغيّر في الذهنية. التغيّر الذي يكون وليد حركة فلسفية تدعو إلى التنوير، وتبحث عن مجتمع يتطلّع نحو "التقدّم، وعدم الثقة بالتقاليد، وبالتفاؤل والإيمان بالعقل، وبالدعوة إلى التفكير الذاتي، والحكم على أساس التجربة الشخصية."[٩] وهو ما جعل بعضهم يماهي بين حركة الاستنارة التي ظهرت في أوروبا وكلمة الحداثة.

وقد تجلّت الحداثة كما يقول إدغار موران "...في ثلاث أساطير كبرى: أسطورة التحكّم في الكون التي قال بها ديكارت، وبوفون وماركس، وأسطورة التقدّم، والضّرورة التّاريخية التي باتت تفرض نفسها مع كوندورسي، وثالثة هذه الأساطير هي أسطورة السّعادة التي قال فيها سان جوست: إن السعادة فكرة جديدة على أوروبا."[١٠]

قام مشروع الحداثة الغربية على مجموعة من المبادئ، والقواعد، والفلسفات التي تؤكّد على قيم العقلانية، والتجريبية، والتقدّم، بوصفها بداية الحركة العلمية التي قامت بدور كبير في تحوّل العقل الغربي من التخلف إلى التقدّم. التقدّم العلمي الذي أرسى جذوره في

[8] Habermas, *Le Discours Philosophique de La modernité*, Gallimard, 1985, P7, 8.

[٩] المسيري، عبد الوهاب. **فكر حركة الاستنارة وتناقضاته**، القاهرة: دار نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، ط١، ١٩٩٨م، ص٣.

[١٠] موران، **هل نسير إلى الهاوية؟**، مرجع سابق، ص٢٥.

المجتمع الغربي عبر نجاحه في اكتشاف قوانين الطبيعة، وتسخيرها لصالح الإنسان.[١١] فمشروع الحداثة تولّد عن الانصهار التاريخي لثقافتي الإغريق والرومان القدامى وقيّمهم وتطلّعاتهم، ثم اندماجه مع اليهودية والمسيحية، ثم تطوّره اللاحق، وتشكّله بفعل الشعوب اللاتينية، والجرمانية، والسلتية(celtic)، وشعوب الشمال(Nordic). فمن الإغريق استمدّت الحداثة الغربية عناصرها الفلسفية، والمعرفية، والمنهجية، وقواعد التربية، والأخلاق، والجمال. ومن روما استمدّت قواعد القانون، وفن إدارة شؤون الحكم والدولة. ومن اليهودية والمسيحية استمدّت مبادئ العقيدة الدينية. ومن الشعوب اللاتينية، والجرمانية، والسلتية، والشمالية استمدّت الروح والقيم التقليدية المؤسِّسة للاستقلال الوطني، وكذلك روح التطوّر والتقدّم في العلوم الطبيعية والمادية، والتقانة.[١٢]

فالتاريخ يكشف مدى التدامج الذي حصل بين المسيحية، والثقافة الرومانية، والفلسفة الإغريقية، والهيلينية، والديانة اليهودية، والغنوصية(العرفانية)، والأفلاطونية الجديدة، كل هذه العناصر ذابت في بوتقة واحدة، "وإن بقيت ملأى بالتناقضات في الغالب. وتركيبة هذه البوتقة، من تلك التعدّدية في أصولها، ولكن الأحادية في صيغتها المتطوّرة كان من شأنها أن تتولّى عملياً إدارة العقل الأوروبي حتى النهضة."[١٣] كل ذلك يعبّر عن التأثير الإجمالي للمسيحية في العقل الغربي من الإغريق إلى الرومان إلى عصر النهضة وصولاً إلى العصر الحديث.

يمكن إجمال الأسس التي قامت عليها الحداثة الغربية في العناصر الآتية:

[١١] قطب، خالد. **العقلانية العلمية دراسة نقدية**، القاهرة: المكتبة الأكاديمية، ط١، ١٤٢٥هـ/٢٠٠٥م، ص٢٣.

[١٢] العطاس، سيد نقيب. **مداخلات فلسفية في الإسلام والعلمانية**، ترجمة: محمد طاهر الميساوي، المعهد العالمي للفكر والحضارة الإسلامية ماليزيا، ط١، ١٤٢٠هـ/ ٢٠٠٠م، ص١٥٦. انظر:

- حنفي، حسن. **تطور الفكر الديني الغربي "في الأسس والتطبيقات"**، بيروت: دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع، ط١، ٢٠٠٤م.

- راندال، جون هرمان. **تكوين العقل الحديث**، ترجمة: جورج طعمة، بيروت-نيويورك: دار العلم للملايين، مؤسسة فرانكلين للطباعة والنشر، ج٢، ١٩٦٣م.

[١٣] تارناس، ريتشارد. **آلام العقل الغربي "فهم الأفكار التي قامت بصياغة نظرتنا إلى العالم"**، المملكة العربية السعودية: مكتبة العبيكان، هيئة أبو ظبي للثقافة والتراث كلمة Kalima، ط١، ١٤٣١هـ/٢٠١٠م، ج١، ص٢٠٠.

أولاً: الذاتية: ترتبط "الحداثة بمبدأ الذاتية، وهذا المفهوم متعدّد الدلالات، فهو يشكّل ما يسمّى بالنزعة الإنسانية. ومن ثم فهو يعني مركزية ومرجعية الذات الإنسانية، وفاعليتها، وحريتها، وشفافيتها، وعقلانيتها."[١٤] هذا المعنى يحيل لدى هيجل إلى أربع دلالات ملازمة، يوجزها يورغان هابرماس Habermas في أربع نقاط: الفردانية، وتعني أنّ الفرادة الخاصة جداً هي الّتي لها الحق في إعطاء قيمة لادعاءاتها؛ والحق في النقد، ويعني أنّ مبدأ العالم الحديث يتطلّب من كلّ فرد أن يتقبّل فقط ما يبدو مسوّغاً ومقنِعاً؛ واستقلالية الفعل، فمن خصائص العصور الحديثة تهيّؤها لتقبُّل ما يفعله الأفراد، والاستجابة له.[١٥]

فالذّات بهذه الدلالات المتعدّدة أصبحت أساس المعرفة العلمية التي تكشف أسرار الطبيعة بقدر ما تحرّر الذّات العارفة، والطبيعة أصبحت جملة قوانين شفّافة ومعروفة من طرف الذّات. ومن ثمّ تمايزت الذات عن دائرة الإيمان كما يقول هيجل، وهذه الدوائر ظلّت بمثابة تعبير عن مبدأ الذاتية.[١٦]

ويتحدّد معنى الذاتية في الفكر الغربي بالمعنيين الآتيين:

- أنّها ذات مستقرّة ومتماسكة، وهي واعية وعقلانية، ومستقلة وكونية. تدرك نفسها، وتدرك العالم عن طريق العقل المفكّر، الذي يفترض أنّه الشكل الأرضي للأداء الذهني.[١٧]

- أنها قائمة على العقل؛ العقل الذي لا يعترف بأيّ مكتسب من الماضي، بل يتخلّص من المعتقدات، ويفرض تحطيم العلاقات الاجتماعية، والمشاعر، والعادات، والاعتقادات التقليدية.

وهذا يعني أنّ الحداثة الغربية قامت على مبدأ الفردية؛ إذ إنّ الإنسان لا يمكنه أن يصبح فرداً حرّا ومستقلاً بنفسه على نحو مطلق؛ وأن تتحقّق له الذاتية المطلقة إلاّ إذا

---

[١٤] سبيلا، محمد. **الحداثة وما بعد الحداثة**، الدار البيضاء: دار توبقال، ط٣، ٢٠٠٧م، ص١٨.

[15] Habermas, *Le Discours Philosophique de La modernité*, P, 163.

[١٦] سبيلا، **الحداثة وما بعد الحداثة**، مرجع سابق، ص١٨، ١٩.

[١٧] خريسان، **ما بعد الحداثة دراسة في المشروع الثقافي الغربي**، مرجع سابق، ص٣٩، ٤٠.

كفّ عن تصوّر عالم الألوهية، وصار إنسان نفسه لا إنسان إلهه، وفرد ذاته لا فرد ربّه؛[١٨] بمعنى أن فكر الحداثة وثقافتها تميزا بإيلاء الإنسان قيمة مركزية نظرية وعملية. وأصبحت ذاتية العقل الإنساني في مجال المعرفة والأخلاق، والفن، والسياسة هي المؤسِّسة لموضوعية الموضوعات كما يقول هابرماس،[١٩] وهو ما يعني إرجاع كل معرفة إلى الذات المفكّرة أو الشيء المفكّر Res Cogitans كما يقول مارتن هيدجر.[٢٠]

هذه النصوص كلها تكشف عن حقيقة أساسية في الفكر الحداثي، وهي إعلان الإنسان عن نموذجه الأصلي للذات الحديثة، بوصفها كينونة مستقلة تماماً، ومحدّدة ذاتياً، ليس وعيها الذاتي العقلاني الخاص بالنسبة إليها إلاّ الأولوية المطلقة؛ إذ يشك بكلّ شيء عدا نفسه، يضع نفسه في واجهة ليس فقط جملة المرجعيات التقليدية، بل العلم بوصفه ذاتاً في مواجهة موضوع، وبوصفها كينونة مفكّرة، راصدة ومحرّكة،كلّية التميّز عن أيّة طبيعة خارجية.[٢١] فالذات هي السيدة، وهي التي تحدّد غاياتها في الوجود، وليست الغايات هي التي تحدّدها،[٢٢] كما يرى الفيلسوف فيشته Fichte (1762,1814). صارت الذات مقدّسة في مرحلة من مراحل التاريخ الغربي الحديث في مقابل قداسة الله أو الطبيعة، ولذلك قيل: إنّ الحداثة هي محو القدسيّة من العالم.

ثانياً: العلم، والذي يحدّد معالم الحداثة في الآتي:

- النمط الناتج عن إدراك الذات العاقلة الموضوعية يمكن أن يوفّر الحقائق الشاملة عن العالم.
- المعرفة الناتجة عن العلم هي حقيقة أزلية.
- المعرفة التي ينتجها العلم (عن طريق الذّات العاقلة، ستقود دائما نحو التقدّم والكمال، وعن طريق العلم/العقل يمكن تحلّيل و(تطوّير) المؤسَّسات كلها، والممارسات الإنسانية.

[١٨] سمير، **خطاب الحداثة: قراءة نقدية**، مرجع سابق، ص٤٢.

[19] Habermas, *Le Discours Philosophique de La modernité*, p8, 9.

[20] Voir: M. Heidegger, *Chemins qui ne mènent nulle part*. Gallimard.p117, 123.

[٢١] تارناس، **آلام العقل الغربي "فهم الأفكار التي قامت بصياغة نظرتنا إلى العالم"**، مرجع سابق، ج١، ص٣٣٥.

[٢٢] برلين، إيزايا. **جذور الرومانتيكية**، ترجمة: سعود السويدا، بيروت: دار جداول للنشر والتوزيع، ط١، ٢٠١٢م، ص١٧٠.

لذلك، فالعلم هو الأنموذج لكلّ أشكال المعرفة المفيدة اجتماعياً، والذي يتّسم بالحيّادية والموضوعية، والعلماء الذين ينتجون المعرفة العلمية عن طريق القدرات العقلية غير المنحازة يجب أن يكونوا أحراراً في اتّباع قوانين العقل، وليس قوانين خارجة عنه أو متعالية أومفارقة له.

والعلم أوصل العقل الغربي إلى النضج المستقلّ، بعد إخراجه من الشرنقة المغلّفة للكنيسة، فمع حلول نهاية الثورة العلمية، اكتسب العلم أسلوباً جديداً، لكشف المعرفة وكوزمولوجيا جديدة. فبعد نيوتن بات العلم مهيمناً بوصفه المرجع المحدّد للكون، خالياً من أية مواصفات إنسانية أو روحية، لقد تمكّن العقل العلمي من استيعاب منطق الطبيعة الكامن في العمق وصولاً إلى بلوغ مستوى الهيمنة على قواها. وكان من نتائج ذلك أنّ حلّ العلم محل الدّين بوصفه مرجعا فكرياً أولاًّ، ومحدّداً، وحاكماً، وراعياً للنظرة العالمية الثقافية، وحلّ عقل الإنسان، والرصد التجريبي محل العقيدة اللاهوتية، والوحي الكتابي المقدّس، وبات الإيمان والعقل مفصولين تماماً ونهائياً.[٢٣]

غير أنّ هذا الفصل الذي تم بين العقل والدّين أو بين العلم والدّين سرعان ما انقلب أصحابه على سلطة العقل والعلم، وهو ما يوحي بالتناقضات التي وقع فيها مشروع الحداثة، والتنوير في بداياته الأولى؛ بمعنى أنّ الثّورة على الدّين والواقع الأوروبي لم "...تُبدِ الثورة –فيه– احتراماً كبيرا للعقل في مسائل معينة أخرى، فقد حوكم لافوازييه مؤسّس الكيمياء الحديثة، أمام محكمة ثورية في عهد الإرهاب(...) وحين قيل للمحكمة إنه من أعظم العلماء، ردّت بأنّ الجمهورية لا حاجة بها إلى العلماء."[٢٤] فالعلم في تلك الفترة صار ينطوي على تعارض مع مصالح الكنيسة والقساوسة. هذا من جهة، ومن جهة ثانية، صار الاستخدام المفرط للعقل يثير تساؤلات كبرى حول حقيقة الإنسان بوصفه كائناً وجدانياً بالدرجة الأولى، ولم يعد التنوير حكراً على العقل وحده، "بل ظهرت فيه حركة رومانتيكية معادية للعقل، كان من أبرز ممثليها جان جاك روسو(١٧١٢–١٧٧٨)."[٢٥]

---

[٢٣] المرجع السابق، ص٣٣٨، ٣٤٢.

[٢٤] المرجع السابق، ج٢، ص١٥١، ١٥٢.

[٢٥] المرجع السابق، ص١٥٢.

لقد آمنت الحداثة بالعلم إماماً لها في الحياة، وصار أصحابها يتحدّثون عن "انسحاب الديانات، وموت الطوباويات الكبرى التي كانت تُدرج أفعال الإنسان الغربي في أفق مشروع واسع ضخم، وصارت مسألة المعنى لا تجد مكاناً تعبّر عن نفسها فيه جماعياً. فبينما كانت قديماً، تجد لها حلاً في إطار الإيمان الديني، فإنّها تنزع اليوم إلى أن تصير باطلة، إن لم نقل مثيرة للسّخرية. وهذا شيء نحسّه قبل أن نفهمه بالعقل."[٢٦]

يوحي هذا النص بحقيقة، مفادها أنّ نشأة العالم الديمقراطي كان نتيجة قطيعة أساسية مع الدّين، وهو تأسيس لما يسمّى بالدنيوة والعلمنة، ونهاية اللاهوت، وهي علامات لواقع عالم علماني لم يعُد فيه الإيمان بوجود الله يبني الفضاء السياسي للعالم؛ ليس لأنّ هذا الإيمان قد اختفى كلياً، وصار بالنسبة للأغلبية، شأناً شخصياً ينتمي إلى الحياة الخاصة.[٢٧] بعدما تم تأليه الإنسان في مقابل الإله الخالق، وتم أنسنة الالهي وتأليه الإنساني، "من حيث هو الذي يظهر اليوم مقدّسا."[٢٨]

ثالثاً: العقلانية: من السمات الفلسفية للحداثة سمة العقلانية، فهي ملازمة للذاتية، وهي تعني إخضاع كل شيء لقدرة العقل التي هي بحث دؤوب عن العلل، والأسباب. فثمة ارتباط وثيق بين السبب ومبدأ العقل. وقد عبّر عنه الفلاسفة بقولهم: لا شيء دون علّة، ومنه يصبح كل من الواقع الطبيعي، والواقع التاريخي معقولاً أو عقلانياً بالنسبة للذات.[٢٩]

لقد أضحت العقلانية تعبيراً عن العلاقة الجدلية المباشرة بين تطور الفكر العقلاني، والتطور التكنولوجي؛ العقلانية بوصفها أولاً: رؤية للعالم تؤكّد على الاتفاق الكلّي بين ما هو عقلي(التناسق) وواقع الكون. فهي إذن، تقصي من الواقع كل ما ليس عقلياً، وكل ما ليس ذا طابع عقلي.[٣٠] وهي ثانياً: أخلاقية تؤكّد بأنّ الأفعال الإنسانية، والمجتمعات

---

[٢٦] فيري، لوك. **الإنسان المؤلّه أو معنى الحياة**، ترجمة: محمد هشام، المغرب: أفريقيا الشرق، ط1، 2002، ص١٣.

[٢٧] المرجع السابق، ص٢٦.

[٢٨] المرجع السابق، ص٤٤.

[٢٩] سبيلا، **الحداثة وما بعد الحداثة**، مرجع سابق، ص١٩.

[30] Ferry, Luc. *philosophie politique*, I, p. 16,17 :نقلاً عن

- سبيلا، **الحداثة وما بعد الحداثة**، مرجع سابق، ص١٩.

الإنسانية، يمكن أن تكون عقلانية، ويجب أن تكون كذلك، وهي مبدؤها، وسلوكها وغايتها.[٣١]

إنّ العقل، في مفهوم الحداثة الغربية، هو الحكم النهائي الذي يحدّد ما هو حقيقي، وما هو صحيح، وما هو جيد، والحرية فيه تقوم على طاعة القوانين التي تتطابق مع المعرفة المكتشَفة من قبل العقل. كما ينبغي أن تكون اللغة أو طريقة التعبير المستخدمة في إنتاج المعرفة ونشرها عقلانية أيضاً، ولكي تكون اللغة عقلانية لا بدّ أن تتّسم بالوضوح، ولا بدّ أن تعبّر عن العالم الحقيقي المدرَك الذي يلاحَظ فقط.[٣٢] فقد عبّر فلاسفة الأنوار عن قيمة العقل، ودعوا إلى استعماله بجرأة وشجاعة، ونُظِر إلى الفيلسوف على أنه هو الذي يتصرّف في كل شيء وفقاً للعقل، وهدفه تبديد ظلمات الجهل، وإعادة الكرامة للعقل.[٣٣] وغدا العقل والعقلانية الحاملَ الفلسفي للمشروع الحداثي الغربي. فالعقلانية هي القيمة المطلقة، والخط الفاصل بين عالم الآلهة القديمة وعالم الإنسان الحديث، إنه مركز الكون. وبذا اقترنت فكرة الحداثة اقتراناً وثيقاً بفكرة العقلانية،[٣٤] التي هي مفتاح الحداثة، ومجالها العقل ومستتبعاته، فهو الذي يقوم بتطوير المعارف، وتقليص المجالات الغامضة في العلاقات التي تربط الإنسان بالوجود. إنها آلية تلقائية وضرورية للتحديث، ولا ينبغي أن يكون هناك هدف للسياسات الاجتماعية للتحديث سوى إخلاء الطريق للعقل، والحقيقة تكون في الحق والخير، ولا يمكن أن يكون هناك صراع بين ما هو حقيقي وما هو صحيح؛ لأن العلم المعاصر لا يؤمن بمصدر آخر للعقل وقواعده غير العقل. و"العقلانية بهذا الاعتبار، تغدو ليس الإيمان بمطابقة مبادئ العقل مع قوانين الطبيعة

---

[٣١] سبيلا، محمد. وبنعبد العالي، عبد السلام. **العقل والعقلانية (نصوص مختارة)**، الدار البيضاء: دار توبقال للنشر، ط١، ٢٠٠٣م، ص٧. انظر كذلك:

- موران، إدغار. **الفكر والمستقبل مدخل إلى الفكر المركب**، ترجمة: أحمد القصوار، ومنير الحجوجي، الدار البيضاء: دار توبقال للنشر، ط١، ٢٠٠٤م.

[٣٢] خريسان، **ما بعد الحداثة: دراسة في المشروع الثقافي الغربي**، مرجع سابق، ص٣٩- ٤٠.

[٣٣] روس، جاكلين. **مغامرة الفكر الأوروبي**، ترجمة: أمل ديبو، مراجعة: زهيدة درويش، الإمارات العربية المتحدة: هيئة أبو ظبي للثقافة والتراث (كلمة)، ط١، ١٤٣٢هـ/٢٠١١م، ص٢١٠.

[٣٤] زيادة، رضوان جودت. **صدى الحداثة ما بعد الحداثة في زمنها القادم**، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط١، ٢٠٠٣م، ص٣٥.

وحسب، بل الاقتناع بكون النشاط العقلي يستطيع بناء منظومات تتسع، لتشمل مختلف الظواهر."[٣٥]

ثانياً: مآزق الحداثة الغربية

إذا كانت الحداثة الغربية تؤمن بمركزية الإنسان، وقدرته على تجاوز ذاته وبيئته، وإذا قام الفكر الأوروبي على مفهوم اختزال الحضارة البشرية كلها في إطار التاريخ الأوروبي، والحضارة وُلدت على يد الإغريق، وانتشرت بفضل الرومان، وانتكست في العصور الوسطى، ثم بدأت منذ عصر النهضة في الرواج والتطوّر وفق آلية متسارعة وناجزة يدركها الجميع،[٣٦] فإنّ كثيراً من العلماء والفلاسفة المعاصرين يتحدّثون عن أنّ الحضارة التكنولوجية ستحدث في الأرض خراباً نتيجة التقدم التكنولوجي، ويتحدّثون عن عبثية الحياة في العصر الحديث. فإذا كانت البشرية قد "واجهت (...) في مسيرتها المضطربة عبر الأجيال تحدّيات عديدة، إلا أنه لم يكن منها ما هو أكثر خطورة على الإنسان، وهدماً لحياته من التحدّي الذي تمثّله الحضارة الغربية اليوم."[٣٧]

ولذلك، يرى كثير من النقاد أنّ الحداثة التي ادّعت مطلقية الغرب ومركزيته، عليها أن تعيد النظر في انتصاراتها ونجاحاتها، وأن تقف على نقاط القصور التي ظهرت من خلال التطبيقات المختلفة لنموذجها المعرفي، وأن تدرس الأزمات الناجمة عن تبنّيه وتطبيقه، وهي النقطة التي اكتملت فيها معظم ملامح النموذج الحضاري المعرفي الغربي، وأين تحقّقت معظم حلقاته؟ ولم تعد مجرّد أيديولوجية يتم التبشير بها، أو مجموعة من الأفكار يتم الدعوة إليها، وإنما أصبحت بناء حضارياً مادياً، ظهرت نتائجه الإيجابية مباشرة، كما تبدو نتائجه السلبية غير المباشرة.[٣٨]

---

[٣٥] الجابري، محمد عابد. **تكوين العقل العربي**، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٩م، ص٢٤.

[٣٦] أبو الفضل، منى، وآخرون. **الحوار مع الغرب: آلياته- أهدافه- دوافعه**، دمشق: دار الفكر، ط١، ١٤٢٩هـ/٢٠٠٨م، ص١٤٣.

[٣٧] العطاس، **مداخلات فلسفية في الإسلام والعلمانية**، مرجع سابق، ص١٥٥.

[٣٨] المسيري، **التحيّز في النموذج الحضاري الغربي**، مرجع سابق، ص٥١.

لقد أصبح المستقبل في زمننا مجهولاً، وأُشكلت الصيرورة كما يقول الفيلسوف التشيكي "باتوك"، وستظل في إشكال على الدوام. فـ"كلّما زاد تحكّمنا في القوى المادية في العالم زدنا انحطاطا بالمجال الحيوي... لقد دخلنا عهد الإشكال المعمّم، ونهاية الأساطير الكبرى، حتى وإن كان هذا العهد سيشهد هو الآخر ظهور أساطير كبرى. إنّ معظم الحلول قد صارت مشكلات وأزمة، وكانت هذه الأزمة هي السّبب في نشوء مفاهيم "الحداثة المتأخّرة" أو "ما بعد الحداثة".

ألم تعلن الحداثة عن موت الإله مع نيتشه(ت١٩٠٠)، وموت الإنسان مع فوكو (ت١٩٨٤)، وموت المؤلّف مع رولان بارت. حداثة أرادت تحرير الذات من سجن العقل، واللغة، والنسق، فإذا بأعلامها يقوّضون الذات المفكّرة المتعالية، التي تدّعي امتلاك الحقيقة واليقين، ويجعلون الفكر يقع "في سجن أدهى وأمر من السجن المقوّض، إنه سجن الشك والعدمية، الذي أضحى معه الفكر الغربي غارقاً في فوضى التفسير، وغياب المعنى، وتحوّل الحياة إلى عالم لا متناهي الرغبات، عالم المتعة والشهوة؛ إذ غاب كل جميل، وحلّ محلّه مبدأ اللذّة، ليفقد معه الإنسان الرغبة في الحياة، فأعلن عن انتحاره حقيقة بعدما قيل: إنه موت رمزي."[٣٩]

فرغم الانتصارات الهائلة التي حقّقتها الحداثة الغربية بفضل العقلانية ومبادئها، ورغم غناها الفكري والمعرفي، والتقدّم العلمي والتقني الهائل، فإنّه "يمكن الجزم بأنّ هذا الانتصار قد انحرف عن مساره، وأدى إلى نقيض مقصوده، ولا أدلّ على ذلك من أنّ هذه العقلانية التي بشّرت الإنسان بعالم تسوده الطمأنينة والسعادة، هي التي أدّت إلى تدميره، فتحّولت هي وتطبيقات العلم التكنولوجية إلى عار على الحضارة الغربية، بعدما كانت مجداً وشرفاً لها، كما يقول بول فاليري؛ الأمر الذي ولّد لدى هذا الإنسان حالة من اليأس والشك في مبادئ عصر التنوير، ومشروع الحداثة بجميع قيمه وأسسه، بما في ذلك مقولات العقل، والعلم، والتقدّم، والتحرّر."[٤٠] بمعنى أن الحداثة لم تعد قوة للتحرّر

---

[٣٩] بارة، عبد الغني. **إشكالية تأصيل الحداثة في الخطاب النقدي العربي المعاصر "مقاربة حوارية في الأصول المعرفية"**، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠٠٥م، ص٦٤.

[٤٠] صديقي، علي. "الأزمة الفكرية العالمية: نحو نموذج معرفي قرآني بديل"، **مجلة إسلامية المعرفة**، س١٥، عدد٥٩، شتاء ١٤٣١هـ/ ٢٠١٠م، ص٢٥.

والتقدّم، فشروط الحياة الجديدة، -التي فرضتها بشكل أساسي بنية المدينة الحديثة- تُدرَك بشكل جيد بوصفها اجتثاث الإنسان من انتماءاته التقليدية، اجتثاثه من أسسه داخل "الجماعة" العضوية للقرية، وللأسرة.[٤١]

وهو ما دفع بعض المفكرين إلى القول بأنّ هناك ثلاث نهايات لنظام الحداثة الذي استمر خمسمائة عام تبشّر بنهاية مرحلة الحضارة الحالية كما يقول "نعوم تشومسكي Naom Chomsky". وأوّل هذه النهايات تدمير بيئة الكرة الأرضية، التي اتخذت الحضارة منذ بداية الحداثة الطبيعة شأناً استغلالياً، يتزايد مع زيادة ربح رأس المال بوصفه هدفاً من أهدافه. فمع أوّل حدّ مطلق من حدود النهايات الثلاث وصلت الحداثة إلى حد موت الحياة في شموليتها من خلال استخدامها التكنولوجيا البيئية المضادة دون أي تمييز.

أما حدّ النهاية الثانية للحداثة، فهو تدمير الإنسانية نفسها؛ أي تدمير العمالة البشرية، وهي وسيلة رأس المال الأساسية. فالشأن الإنساني هو العامل الوحيد الذي يستطيع أن يخلق قيمة جديدة. والإنسان هو رأس المال الذي يهزم كل المعوّقات، غير أنّ النظام العالمي لا يستطيع التغلب على مثل هذا التناقض؛ لأنه يشكل أزمة العملية الحضارية النهائية، وهي: تدمير كوكب الأرض إيكولوجياً (بيئياً)، وإفناء الغالبية العظمى من البشر بالبؤس والجوع.

أما حدّ نهاية الحداثة الثالث، فهو استخراج إدراج مفهوم السكان الضمني في مفهوم آخر، بمعنى هناك خطة لاستبعاد إرادة إفريقيا، وآسيا، وأمريكا اللاتينية من أجل تغيير أحوالها، وهي إرادة لا تقهر من أجل البقاء.[٤٢]

إنّ ما آلت إليه الحداثة الغربية أمر طبيعي ومتوقّع، خاصة مع تصاعد أزماتها ابتداء من حربيها الأوروبيتين، وانتهاء بمشكلاتها المتنوّعة؛ مثل تآكل مؤسّسة الأسرة، وانتشار

---

[٤١] فاتيمو، جياني. **نهاية الحداثة الفلسفات العدمية والتفسيرية في ثقافة ما بعد الحداثة**، دمشق: منشورات وزارة الثقافة، ١٩٩٨م، ص٤٣.

[٤٢] جيمسون، فريدريك. وميوشي، ماساو. **ثقافات العولمة**، ترجمة: ليلى الجبالي، القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، المشروع القومي للترجمة، عدد٦٦٨، ٢٠٠٤م، ص٣٦، ٣٩.

الأيدز والمخدرات، وتراكم أسلحة الدّمار الكوني، والأزمة البيئية، وتزايد اغتراب الإنسان الغربي عن ذاته وبيئته. وهي كلّها أمور كان لا يتحدّث عنها إلا الشعراء في شعرهم، والرّوائيون في رواياتهم، والعلماء في دراساتهم العلمية، ولكنها مع نهاية الستينات أصبحت أخباراً يومية تتناقلها الصحف، والإذاعات، والمجلات.[٤٣]

لقد حدث انقلاب في المنظومة المفاهيمية لمشروع الحداثة، انتقلت فيه من الحديث عن العقل إلى اللاعقل، ومن العلم إلى الأسطورة، ومن المعنى إلى اللامعنى والعدمية، ومن القيمة إلى اللاقيمة، ومن وحدة الحقيقة إلى تعدّديتها، ومن الانسجام والتماسك إلى التشظّي والتفتّت، ومن الوحدة إلى التنوّع والاختلاف، ومن البنية والنسق إلى الفوضى أو الكاووس Caos، كل هذا كان نتاج عقل ما بعد الحداثة، الذي أصرّ على تعدّدية الحقيقة وبنائها، بدلاً من كشفها وإيضاحها، وتغليبها على جملة البنى والأسس الغابرة، فحقبة ما بعد الحداثة حقبة بريئة من الإجماع على الحقيقة. صارت فيها البيئة الفكرية المعاصرة مثقلة بالتوتّر، وبالتردّد، وبالحيرة، حتى قال بعضهم: في القرن العشرين لا شيء متفق مع أي شيء آخر، ليس هناك إلا التشظّي، وعدم التجانس، الثقافة صارت تعاني على الصعيدين السيكولوجي والعملي، جراء العطالة الفلسفية التي تنتشر فيها، لقد أضحى الإنسان المعاصر بثقافته أمام تحدّ جدلي كبير، تسود فيه السطحية بدلاً من العمق، والاختزالية بدلاً من الشمول، وغبش الرؤية بدلاً من وضوحها. بتعبير أوضح، أصيب فكر الإنسان بحالات من التردّد، والضّياع الميتافيزيقيين.[٤٤] حتى إن بعضهم أصبح يتحدّث عن الخاتمة الكارثية للتاريخ، هذا التاريخ الذي صار فيه المركز غير قادر على الصّمود، ووحدها الفوضى فالتة من عقالها في هذا العالم، كما يقول الشاعر وليم بتلرييتس(ت ١٩٣٩).[٤٥]

---

[٤٣] المسيري، **التحيّز في النموذج الحضاري الغربي**، مرجع سابق، ص٥١.

[٤٤] لانغ، جيفري. **ضياع ديني صرخة المسلمين في الغرب**، ترجمة: إبراهيم يحي الشهابي، دمشق: دار الفكر، ٢٠١٠م، ص١٧، ٢٦.

[٤٥] تارناس، ريتشارد. **آلام العقل الغربي "فهم الأفكار التي قامت بصياغة نظرتنا إلى العالم"**، ترجمة: فاضل جتكر، المملكة العربية السعودية: مكتبة العبيكان، هيئة أبو ظبي للثقافة والتراث (كلمة)، ط١، ١٤٣١هـ/٢٠١٠م، ج٢، ص٤٨٨، ٤٩٠.

بدأت أزمة الحداثة في الظهور منذ أن صار الإشكال الناشيء عن الحداثة، المنقلب على الله، وعلى الطبيعة، ينقلب على الحداثة نفسها. فقد بات العلم يُطرح بشقين أساسيين، ينتج معارف جديدة تثوّر معرفتنا بالعالم، وتمدّنا بالمقدرات الهائلة؛ لتنمية حيواتنا وتطويرها، لكنه في الوقت نفسه يطوّر قدرات هائلة للموت، من قَبيل الموت النووي، بحكم الانتشار الذي تعرفه أسلحة الدمار الشامل، والتراجع الإنساني في حال تواصل تدهور المحيط الحيوي الناجم عن التنمية.[٤٦] لقد أدّت الأقانيم الثلاثة للحداثة ممثّلة في مفاهيم العقلانية، والتقدم، والذاتية إلى فجائع الإنسانية بوتيرة متزايدة، الأمر الذي أدّى بكثيرين ولا سيما تيار ما بعد الحداثة إلى نقادها، وإلى القول: بأنّ الحداثة لم يعد لها مسوّغ في الوجود، وكان لا بدّ من إعلان نهايتها، ليس من أجل الدخول في عالم جديد، بل لا بدّ من الدعوة إلى انهيار السرديات الكبرى بحسب تعبير "ليوتار"، ولكن ليس من أجل إنشاء أخرى مكانها، وإنّما من أجل جعل الواقع الذي نعيشه أكثر واقعية.[٤٧]

هذا الوهم الذي يتحدّث عنه جان فرانسوا ليوتار Lyotard هو الذي هيمن على الوعي الغربي، وهم إحداث القطيعة مع التقاليد على مستوى الأفكار والمنهج والأسلوب،[٤٨] والذي اعتمد نماذج معرفية، وأخرى إقتصادية مبنية على مقولات التنميط الاجتماعي، والتسلّع، والتشيّؤ، ونشر ثقافة الاستهلاك، وأعتقد أن "كل علم يستقي مشروعيته باللجوء صراحة إلى هذه السردية الكبرى أو تلك، من قبيل جدل الروح، أو تأويل المعنى، أو تحرير الذات العاقلة أو العاملة، أو خلق الثروة(...). كانت هذه هي حكاية التنوير، التي عمل فيها بطل المعرفة لبلوغ غاية أخلاقية-سياسية جيدة، هي السلام الشامل."[٤٩] لكن المشكلة لا تكمن في ما تدعو إليه حركة الاستنارة والتحديث من السعي الى بلوغ غايات أخلاقية وسياسية، بل في ما حصل في الواقع من تراجع في

---

[٤٦] موران، **هل نسير إلى الهاوية؟**، مرجع سابق، ص٢٦.

[٤٧] زيادة، **صدى الحداثة ما بعد الحداثة في زمنها القادم**، مرجع سابق، ص٨.

[٤٨] وليامس، جيمس. **ليوتار نحو فلسفة ما بعد الحداثة**، ترجمة: إيمان عبد العزيز، مراجعة: حسن طلب، مصر: المجلس الأعلى للثقافة، (المشروع القومي للترجمة)، عدد٦٠٢، ٢٠٠٣م، ص٦٧.

[٤٩] ليوتار، جان فرانسوا. **الوضع ما بعد الحداثي**، ترجمة: أحمد حسان، القاهرة: دار شرقيات، ١٩٩٤م، ص٢٣، ٢٤.

تحقيق هذه الغايات؛ فهناك تراجع الجوهر الإنساني لصالح شيء غير إنساني، مثل: (الآلة، والدولة، والسوق، والقوة)، أو أيّ شيء أحادي البعد، مثل: (الجسد، والجنس، واللذة). ومن ثمّ، فالحداثة التي بدأت بإعلاء الإنسان انتهت في الأخير بالقضاء عليه،[٥٠] أو الإعلان عن موته. وهي الفكرة التي عبّر عنها الفيلسوف "هربرت ماركيوز"، الذي وجّه نقداً عنيفا لأفكار عصر التنوير ولمشروع الحداثة، ورأى أنّ العقل الذي جاء لتحرير الإنسان من سلطة الكنيسة وكهنوتها قد تحوّل، شأنه في ذلك شأن العلم، إلى قوة قمعية، ووسيلة للسيطرة على الطبيعة والإنسان، وهو ما عبّر عن حالة متقدّمة من تأزّم الفكر الغربي، وبلوغه مستوى من الانتقال من مرحلة بناء الأنساق الفكرية والفلسفية إلى مرحلة تقويض الأنساق وهدمها.[٥١]

وفي السياق نفسه، يرى أعضاء مدرسة فرانكفورت أنّ تصاعد معدّلات الترشيد في المجتمع الغربي أدى إلى اختفاء الفرد، والقيم الثقافية والروحية، والعقل النقدي القادر على التجاوز، حتى أصبح الإنسان كائناً ذا بُعدٍ واحد كما يقول ماركيوز، يرتبط وجوده بالاستهلاك والسلع. فالترشيد بدلاً من أن يؤدّي إلى الحرية، والعدالة، والسعادة أدى إلى نتيجتين متناقضتين، انعتاق الإنسان من أسر الضرورة المادية، وتسلّعه وتشيّئه في آن واحد، بل إنّ العقل نفسه أداة الترشيد، تحوّل إلى قوة غير عقلانية، وغير رشيدة تسيطر على كل من الطبيعة والإنسان. انقلب فيها الايمان القائم على تحليل معين للمجتمع بالنشاط التقدّمي إلى خوف من الشرّ الجديد، إلى خوف من الإدارة الشمولية.[٥٢]

ظهرت أزمات الحداثة لأنها "حضارة تقيم نظرتها للواقع والحقيقة ليس على أساس من معارف الوحي والإيمان الديني، وإنّما على أساس تقاليد ثقافية تسندها مقدّمات

[٥٠] المسيري، عبد الوهاب، والتريكي، فتحي. **الحداثة وما بعد الحداثة**، دمشق: دار الفكر، ط١، ١٤٢٤هـ/٢٠٠٣م، ص١٥.

[٥١] صديقي، **الأزمة الفكرية العالمية** نحو نموذج معرفي قرآني بديل، مرجع سابق، ص٢٥، ٢٦. انظر كذلك:
- المسيري، عبد الوهاب. **الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان**، دمشق: دار الفكر، ط١، ١٤٢٣هـ/٢٠٠٢م، ص٢٩.

[٥٢] المسيري، عبد الوهاب. **العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة**، القاهرة: دار الشروق، ط١، ١٤٢٣هـ/٢٠٠٢م ص٣٢. انظر أيضاً:
- سليتر، فيل. **مدرسة فرانكفورت نشأتها ومغزاها–وجهة نظر ماركسية**، ترجمة: خليل كلفت، القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة (المشروع القومي للترجمة)، عدد١٥٤، ط٢، ٢٠٠٤م، ص١٥٢.

فلسفية صارمة، مبنية على تصوّر للحياة الدنيا محوره الإنسان بوصفه كياناً مادياً، وحيوانياً ناطقاً. وهي بذلك تعتمد اعتماداً كبيراً على القدرات العقلية للإنسان؛ للكشف عن أسرار محيطه ووجوده، ولصياغة نتائج تصوره المبني على تلك المقدمات الفلسفية في شكل قيم وقواعد خلقية قابلة للتطور."[٥٣] وهو ما أفضى في النهاية إلى عمليات انتقادية ومراجعات فكرية ومنهجية للعقل العلمي المادي الذي ظهر في بداية القرن التاسع عشر، أعادت النظر في كل الفلسفة السابقة، فانبعثت تيارات روحية أو مثالية قويّة على يد برغسون، ولوسين، وماريتان (...). واستعاد الدّين مكاناً مهماً داخل التيارات الفلسفية التي ينصب اهتمامها على أصل الإنسان ومستقبله، وهذه التيارات لا تتردّد أحياناً في الاعتماد اعتماداً قوياً على ما تجلبه العلوم ذاتها.[٥٤] وطرحت تساؤلات من قبيل: ما الذي حدث للعقل الحديث بعد مئتي سنة؟[٥٥] هذا العقل الذي لم يعد همّه الكشف عن حقيقة الأشياء بقدر ما كان يصبو إلى محاورتها، لتصيّد ما يؤهلّه للتعامل معها، واستخدامها، والانتفاع بها. ومن ثمّ لم يكن يُطلب العلم من أجل العلم الخالص بحقائق الأشياء، بل النّفع الناتج عن حركة ذلك العلم. وكان من نتيجة ذلك "ما نشاهده اليوم من نهب واغتصاب وتدمير للطبيعة، ما أدى إلى اختلال توازنها وتهديدها بالقضاء على الإنسان والحياة. ها هو العالم الغربي اليوم، يسارع إلى دراسة قوانين توازن الطبيعة بعلم جديد أسماه Ecology، وإلى تنمية روح الاحترام والإجلال للطبيعة."[٥٦]

لذلك، نجد كثيراً من النصوص من داخل النسق الغربي نفسه، راجعت مشروع الحداثة، وعلى رأسهم أوزفلد شبنجلر Spengler الذي رأى بأنّ الحضارة الغربية ليست بحضارة إنسانية واحدة، تسير في خط مستقيم ينقسم إلى عهود قديمة، ومتوسطة، وحديثة. فهذا الرأي يعدّ صادراً عن العقلية الأوروبية الغربية المحدودة ضمن أفقها المعيّن،

[٥٣] العطاس، **مداخلات فلسفية في الإسلام والعلمانية**، مرجع سابق، ص١٥٦، ١٥٧.

[٥٤] بوسكيه، فاتييه. **الإنسان في المجتمع المعاصر**، ترجمة: مصطفى كامل فودة، مراجعة: راشد البراوي، نيويورك- القاهرة: مؤسّسة فرانكلين للطباعة والنشر، دار المعرفة، ١٩٦٩م، ص١٨٥.

[٥٥] سرنان، برتران سان. **العقل في القرن العشرين**، ترجمة: فاطمة الجيوشي، دمشق: منشورات وزارة الثقافة في الجمهورية العربية السورية، ٢٠٠٠، ص٢٣٩.

[٥٦] الفاروقي، إسماعيل راجي. "التحرك الفلسفي الإسلامي الحديث"، **المسلم المعاصر**، السنة ١٠، عدد٣٩، رجب ١٤٠٤هـ/ ١٩٨٤م، ص١٢، ١٣.

والمعجبة بمنجزاتها، والتي تحصر الحضارة بذاتها، وتنصرف عن الحضارات الأخرى كأنّها مراحل التقدّم أو خاتمتها.[٥٧]

لقد شكّل هذا الطرح بداية ثورة الفكر الغربي على أسسه ومقوّماته المبخّسة للتواريخ والثقافات غير الأوروبية، باعتماد مفاهيم ومصطلحات أنتجها النقد ما بعد الحداثوي. وكان من نتائج تلك الثورة؛ ظهور مفهوم النسبية الثقافية الذي حطّم مقولة المركزية الغربية؛ وأسّس لرؤية جديدة قوامها أن كونية المفاهيم الغربية ليست سوى أسطورة فجّة أنتجتها الحداثة الغربية، لتبشّر بنفسها وكأنها نظام التقدّم الأوحد والأصلح لكلّ البشر، والأكثر تمثيلاً لطموحات العقل البشري.[٥٨] هذا العقل الذي قال فيه الشاعر (غوته) "كل ما يؤدّي إلى تحرير للعقل لا يقابله تقدم في تهذيب الروح، خطر"، وكان من نتائج هذا التحرير للعقل أن "جعل هذا العصر مأساة، بطلها العقل، وسياق حوادثها تحويل الوسائل إلى غايات."[٥٩]

وفي الاتجاه نفسه، ذهب مالك بن نبي إلى النظر لثقافة الرجل الغربي بأنها "لم تعد ثقافة حضارة، فقد تحوّلت بفعل تأثير الاستعمار، والعنصرية إلى ثقافة الإمبراطورية. فرغم بلوغ أوروبا مستويات عليا في الفن والصناعة، إلاّ أنّها نأت عن المثل الأخلاقية، ولم تعد تعرف شيئاً من الخير للإنسانية خارج إطارها الجغرافي، والحضاري الذي لا يمكنه فهمه إلا في إطار الرؤية المادية للحياة."[٦٠] الرؤية التي دعت إلى الأخلاق الممركزة على الأنا، "على أساس أنّ الوجود كلّه نزعة إلى القوّة والسيطرة، وأنّ الوجود نزعة إلى الحياة والوجود والبقاء، ولحقتهما الوجودية العدمية على لسان سارتر وكامو، تمجّد الممارسة الحرّة بوصفها أعلى ما يمكن أن يصبو إليه الوجود الإنساني(...)، لذلك تدهورت الأخلاق في الغرب تدهوراً كبيراً منذ أن عمّت النظرية، وتبنّاها العالِم وغير العالِم وأخذ الفرد يؤمن أنّ كلّ ما يرغبه مبرور، وأنّ كلّ رغبة تحمل جوازها بيدها من حيث هي رغبة."[٦١]

[٥٧] شبنجلر، أوزفلد. **تدهور الحضارة الغربية**، ترجمة: أحمد الشيباني، بيروت: مكتبة الحياة، ١٩٦٤م، ص١٦.
[٥٨] المنصوري، المبروك. **مكانة الدين في النهضة اليابانية والعربية**، تونس: الدار المتوسطية للنشر، ط١، ١٤٣٣هـ/٢٠١٢م، ص٧٦.
[٥٩] بدوي، عبد الرحمن. **اشبنجلر**، الكويت: وكالة المطبوعات، ١٤٠٣هـ/١٩٨٢م، ص٢٨٧.
[٦٠] ابن نبي، مالك. **وجهة العالم الإسلامي**، دمشق: دار الفكر، ١٩٨١م، ص١٥٦.
[٦١] الفاروقي، **التحرّك الفلسفي الإسلامي الحديث**، مرجع سابق، ص١٤.

فعالمية الحضارة الغربية تأسَّست على أولوية المادة على الفكر، أو المصالح المادية على الحضارة؛ هذه الأخيرة التي ارتبطت بالمكان، وهدفت إلى تأمين حاجات ومصالح الجماعات، وهو ما جعلها حضارة مادية وتقنية، تغلّف ذاتها بتفوّق عرقي وجغرافي مدعوم بتقدّم علمي—تقني مؤدلج بالمسيحية، قائم على نموذج حضاري يبحث دائما عن ذاته، ويعمل باستمرار من أجل ذاته، يتماهى مع مبدأ القوة، ويرفع الذات بصورة نهائية وفوقية مطلقة تجاه غيره (الآخر). وهو ما أضفى عليها صبغة الخصوصية.[٦٢]

والنتيجة، هي أنّ أسلوباً جديداً ظهر في الغرب، أبدى ارتياباً بالأفكار والتصورات التي قام عليها مشروع الحداثة بوصفه فكرة الحقيقة، والعقل، والهوية، والموضوعية، والتقدّم، والأطر الأحادية، والسرديات الكبرى أو الأسس النهائية للتفسير. وهي ترى العالم بخلاف معايير التنوير، باعتبارها طارئاً عارضاً، بلا أساس، متبايناً، بعيداً عن الثبات، وبعيداً عن الحتمية والقطعية.[٦٣] وهو الارتياب الذي دفع بعض المفكرين إلى القول: بأنّ الحضارة الغربية تحتاج إلى علم جديد، يكون القاعدة والأساس لكل علم، أو الماهية التي تجاهلتها العلوم الوضعية، لأنّ هيمنة العلوم الوضعية على الخطاب العقلاني الغربي، هو السبب المباشر في أزمة الثقافة الأوروبية.[٦٤] التي فصلت العلم عن الميتافيزيقا، فهو سحابة صيف في هذا العالم، هائمة لا تعترف بأصلها، وكل ما تدركه عن نفسها هي أنها سحابة تحرّكها الرياح في الفضاء، عجزت فيه الذات عن تفسير الجانب الآخر للوجود الإنساني الذي لم يتمكن المنهج التجريبي من معرفته، وهي مناطق النفس البشرية وعالم الميتافيزيقا.[٦٥] وهذا ما كشف عنه فلاسفة أزمة الحضارة بمقالات نقدية من أمثال: ماركس، ونيتشه، وفرويد، وفوكو، وليفيناس، وهوسرل، وهيدجر؛ فهوسرل يتناول "أزمة الوعي الأوروبي التي هي في نظره أزمة معنى، وتوجّه ناتج عن سيادة النزعة الموضوعية،

---

[٦٢] عبد الفتاح، سيف الدين. **العولمة والإسلام رؤيتان للعالم**، تحرير: منى أبو الفضل، ونادية محمود مصطفى، دمشق: دار الفكر، ط١، ١٤٣٠هـ/٢٠٠٩م، ص٨٥، ٨٦.

[٦٣] إيغلتون، تيري. **أوهام ما بعد الحداثة**، ترجمة: ثائر ديب، اللاذقية: دار الحوار للنشر والتوزيع، ط١، ٢٠٠٠م، ص٧- ٨.

[64] Husserl, E. *Idées directrices pour une phénoménologie*, p85,

[٦٥] المرجع السابق، ص٩٤- ٩٥.

وتصورها الضيق للعمل. الوعي الذي يرى أنّ العالم الموضوعي هو العالم الحقيقي، رغم أنه في الأصل ليس سوى بناء نظري رياضي تم إنتاجه بفضل الممارسة العملية، بينما يُعدّ عالم العيش والحياة اليومية مجرد تعبير تقريبي، ذاتي، ونسبي، يشوّه العالم الحقيقي."[٦٦]

وقد دشّن نيتشه تقليداً فلسفياً اندغم فيه التشخيص بالنقد، بالتركيز على نقد العقلانية الصارمة، والنزعة الأداتية، التشيّؤ والاستلاب وسيادة العدمية، والكُلِّيانية السياسية (الحكم الشامل)، وانعدام المعنى والغاية. لقد تبيّن لهؤلاء الفلاسفة أنّ الوعود التي قدّمتها الحداثة ممثّلة في فكر الأنوار لم تحقّق كل ما بشّرت به، ولم تفِ بكل الانتظارات المعقودة عليها، بل ولّدت ظواهر سلبية كانعدام المعنى وغياب الغايات القصوى. وهذا ما جعل هؤلاء الفلاسفة يضعون الحداثة والأنوار موضع تساؤل نقدي.[٦٧]

ثالثاً: سؤال التحديث في العالم الإسلامي بين وَهْم المماثلة وقلق الاستنساخ

هل يمكن للمجتمعات الإسلامية الحديث عن بناء حداثة مماثلة للنموذج الغربي وفق معانيه ودلالاته؟ استناداً إلى مفهومه؛ بنيةً، وتكويناً، ومساراً، ومآلات، وهو المفهوم الذي يعتقد أصحابه أنه من المستحيل أن نطلق كلمة "حديث" على مجتمع يسعى لأن ينتظم ويعمل وفقاً لوحي إلهي أو تفكير غيبي ميتافيزيقي؟ وهل يمكن لهذا المجتمع الإسلامي؛ عقيدةً وفكراً وسلوكاً وواقعاً وتطلعاً للشهود الحضاري، أن يعيد استنساخ التجربة الغربية كما هي، بما تحمله من حمولات أيديولوجية، وممارسات سلوكية وعلاقات إنسانية قائمة على السيطرة والهيمنة؟ وهل يمكن للمجتمع الإسلامي أن يتّخذ من العقلانية الأداتية، التي قام عليها مشروع الحداثة، أساساً لتنظيم شؤونه السياسية، والاقتصادية، والاجتماعية، والدينية، والفنية، واستبعاد كل نشاط بشري خارجي أو متعال، رؤية كلية غائية، والانخراط في العقلنة والعلمنة بوصفهما محدّدين فلسفيين لمنهج الحياة ونمطها الغربيين، واللذين يبرزان قطيعة ضرورية مع كل غائية دينية. لا سيما إذا علمنا بأنّ

---

[٦٦] هوسرل، إدموند. **أزمة العلوم الأوروبية والفينومينولوجيا الترنسندنتالية**، ترجمة وتقديم: إسماعيل المصدق، مراجعة: جورج كتورة، بيروت: المنظمة العربية للترجمة، ط١، يوليو٢٠٠٨م، ص١٠٤ وما بعدها.

[٦٧] سبيلا، **الحداثة وما بعد الحداثة**، مرجع سابق، ص٤٠، ٤١.

مشروع الحداثة الذي مرّ بمراحل في تشكّله وانتشاره، جعل الغرب يدعو إلى نقد الأفكار المسبقة التي تفسد استعمال العقل بحسب فولتير، والإيمان بالإنسان الطبيعي، والسعي كذلك إلى حلّ الأديان التي ما فوق الطبيعة والأساطير، ليرتكز على العقل، وعلى الإنسان نفسه.

ثمة أسئلة تطرح أمام كل من يريد أن ينخرط في مشروع الحداثة بوصفها رؤية فلسفية للعالم والإنسان والحياة؛ خاصة إذا كان للإنسان رؤية فلسفية مغايرة لمنظومة المعرفة الغربية المؤسِّسة للحداثة. فكيف يمكن استنساخ الحداثة الغربية المبنية على أصول وأسس تمتد إلى الميراث الإغريقي، والروماني في عدد من مساراتها التي أدت إلى نتائج اختلف حولها المحلّلون، ولا يمكن تصحيحها إلاّ بالعودة إلى بدايات صحيحة، في واقع له مرجعية دينية توحيدية، ورسالة عالمية، وتجربة تاريخية، ومعادلة اجتماعية ونفسية وذهنية؟ كيف يؤسس العقل الإسلامي مفهومه للحداثة؟ وما هي المرجعية المستندة المؤسّسة لمشروع الحداثة الإسلامية؟ خاصة إذا علمنا بأنّ الحداثة بوصفها فلسفة عقلانية مادية جعلت من المادة المتغيّرة وقوانينها هي المرجعية الوحيدة، والركيزة الأساسية لأية رؤية للواقع. وما هو نمط الحياة الذي يجب اختياره والعيش وفقه؟ إذا علمنا بأنّ الحداثة نفسها ليست واحدة، بل هي حداثات شتى، تختلف باختلاف مناحي الفكر، وتتعدّد بتعدّد العلوم والأنساق المعرفية. هكذا نستطيع أن نتحدّث عن حداثة صناعية وتقنية، وعن حداثة فكرية، وأدبية، ونقدية، وغيرها من الحداثات. وإذا كان بإمكاننا أن نتحدّث عن براءة الحداثة التقنية، فليس من السهل الحديث عنها في المجالات والحقول الأخرى، نظراً لما يعلق بالأدوات والمناهج الفكرية المستعارة من مشوبات عقدية تتعارض وفكر الهويات الأخرى، وتتناقض معها .

وربما يطرح سؤال جوهري حول منظومة القيم التي يطرحها المجتمع غير الغربي، علماً بأنّ الحداثة الأوروبية طرحت منظومة القيم بعيداً عن الدين؟ الدين الذي كان في السابق هو مصدر المنظومة الأخلاقية والجمالية، ثم بدأ العقل الغربي يميز بين ميدان العقل وميدان الدين، فأخذ يتضاءل ما يمكن إثباته بالعقل من موضوعات الدين بصورة تدرجية، في سلسلة من التطورات الفكرية التي مهّدت السبيل إلى الفصل بين الفكر والوجود. ألم

ترفض الحداثة الغربية أية منظومة قيمية يكون مصدرها مرجعاً خارجاً عنها؟ ألم تعمل على تأسيس مرجعية تجعل مما هو كائن مصدراً لما ينبغي أن يكون؟ ألم تذهب عقلانيتها إلى أنّ عقل الإنسان قادر على الوصول إلى قدْر من المعرفة ينير له كل شيء، أو على الأقل معظم الأشياء والظواهر، ويعمّق من فهمه للواقع ولذاته؟ إن المشكلة "لا تكمن في استخدام العقل أو عدم استخدامه، وإنّما في نوع العقل الذي يُستخدم (عقل مادي أداتي أم عقل قادر على تجاوز المادة)، وفي الإطار الكلّي الذي يتحرّك فيه هذا العقل والمرجعية النهائية التي تصدر عنه."[٦٨]

إنّ النقد الذي يوجّه للحداثة لا ينبغي أن يدفعنا إلى تمجيد ذواتنا وتعظيم تاريخنا، فليس الهدف من هذا النقد هو تمجيد التراث أو الإقرار بسلامة واقعنا القائم، بل نريد القول بأنّ استيراد النموذج الحداثي الغربي لن يفيدنا كثيراً في عملية النهوض والبناء؛ لأنّ هذا النموذج فيه تحيّزات للمادية، والعلمانية، والمركزية الغربية، نموذج يفصل الحداثة عن القيمة، ويرهن استمرارها بقيمة القوة لا بقوة القيمة.[٦٩] إنه النموذج الذي جعل الإنسان عاجزاً على الاختيار بين بدائل، وهذا العجز هو "الأمر المميت للحضارة، وعدم القدرة على الاختيار. ويتضح هذا بجلاء في عدم قدرتنا على إيقاف إنتاج وسائل التدمير الشامل، والإيقاع الرهيب الذي يعزفه الجزء المتحضّر من البشرية فقط، وهو يدمّر ظروف الحياة الطبيعية في بيئته. إنه صراع بين المبادئ العضوية والميكانيكية، بين المبادئ الطبيعية والصناعية في الحياة البشرية."[٧٠] هذا من جهة، ومن جهة أخرى، لا يعني هذا النقد "استبطاناً لنزعة الثأر الحضاري، وردة الفعل التي لا تكون في مستوى الفعل ذاته (...)، بل هي إعادة إبداع لمنقول فلسفي بالوقوف على أسبابه، وإعادة إنتاجه، وكلا الحالين يدل على نهوض الهمة إلى الإبداع، أي التأسيس لحداثة ذات توجّه معنوي بديلة عن الحداثة ذات التوجّه المادي التي يعرفها المجتمع الغربي."[٧١]

[٦٨] المسيري، **فكر حركة الاستنارة وتناقضاته**، مرجع سابق، ص٤.

[٦٩] المسيري، عبد الوهاب. **الثقافة والمنهج (حوارات)**، تحرير: سوزان حرفي، دمشق: دار الفكر، ط١، ١٤٣٠هـ/٢٠٠٩م، ص٢٩٧.

[٧٠] بيجوفيتش، علي عزت. **الإسلام بين الشرق والغرب**، ترجمة وعرض: علي عبد التواب الشيخ، الفيوم: دار الفلاح، ط١، ١٤١٨هـ/ ١٩٩٨م، ص٦٨.

[٧١] بلعقروز، عبد الرزاق. **تحوّلات الفكر الفلسفي المعاصر أسئلة المفهوم والمعنى والتواصل**، الجزائر: منشورات الاختلاف، بيروت: الدار العربية للعلوم ناشرون، ط١، ١٤٣٠هـ/٢٠٠٩م، ص٤٠.

كيف للعقل الإسلامي أن يدخل مرحلة التحديث وفي وعيه نموذجٌ معرفيٌّ، وحضاريٌّ مغاير في البنية والشكل، في الماهية والقصد؟ ثم إنّ هذا النموذج خضع لانتقادات معرفية، وسياسية، واجتماعية، وأخلاقية. فما موقع هذا الانتقادات من الوعي الإسلامي، وكيف يقرؤها ويحلّلها؟ ماذا يمكن أن يفيد من هذا النقد الداخلي للحداثة؟ كيف يمكن للعقل الإسلامي أن يتجنّب أخطاء الحداثة وأخطارها؟ وما هي حدود الاتصال والانفصال بين التجربة الغربية والتجربة الإسلامية المنشودة؟ ألم يطلّع الفكر الإسلامي على الدراسات، والأبحاث التي تحذّر من مآلات الحداثة، حتى إنّ بعضهم كتب كتاباً عنونه بـ: هل نسير إلى الهاوية؟: يقول فيه: "ونحن نرى فكرة التنمية، حتى التي يقال لها (مستدامة) تجعل من حضارة مأزومة النموذج المحتذى، وهي نفسها حضارة ينبغي إصلاحها، فهي تعيق العالم أن يهتدي إلى أشكال من التحوّل غير تلك المستنسخة من النماذج الغربية(...)، كما أنها تقود المجتمعات في سبيل تؤدي بها إلى الكارثة، والحال أنه ينبغي تغيير السبيل والشروع في بداية جديدة."[٧٢]

في ظل العولمة والنظام العالمي الجديد، لم يعد بمقدور أية ثقافة أو فرد أو جماعة أن تنأى بنفسها بعيداً عمّا يجري في العالم حتى لو استطاعت إلى ذلك سبيلا. فقد أصبحت المناهج الفكرية، والتيارات النقدية، والمدارس الفلسفية في ظل هذا النظام تستورد هي الأخرى، وتجلب إلى العالم الإسلامي بالجملة والتقسيط كما تجلب السلع والبضائع. ونحن نعلم يقيناً أن هذه المناهج، والمدارس، والتيارات لم تعد مقبولة في البيئة التي نشأت فيها، بمعنى "لم تعد الثقافة الغربية نفسها تقبل به كما هو شأن المناهج البنيوية وما بعد البنيوية، تلك التي تدعو إلى اللامعنى وإقصاء المقاصد."[٧٣]

هذه المناهج والمدارس ما زالت تُستقبل بحفاوة كبيرة في العالم الإسلامي، ويتلقّاها المثقّفون بإعجاب شديد، في الوقت الذي وصلت فيه الحداثة ذاتها إلى مراجعة نفسها، وقفت على مواطن الخلل فيها، وعلى الأماكن الفارغة من أجل ملئها، وسعت إلى تدارك النقص والأخطاء التي أوصلت العقل الغربي إلى الحائط المسدود. ألم ترتفع أصوات من

[٧٢] موران، **هل نسير إلى الهاوية؟**، مرجع سابق، ص١٥.

[٧٣] سمير، **خطاب الحداثة: قراءة نقدية**، مرجع سابق، ص٣٥.

داخل الحضارة الغربية تدعو إلى تصفية النموذج الغربي من سيادة العقل والعلم الذي تحكمه قوانين المادة والتجريب الأمبريقي، ومن سيادة القيم المادية المسيطرة عليه؛ قيم السوق ورأس المال؛ والتفتّت والتشرذم والتراجع المهول للقيم الروحية، مما أوصل الحضارة الغربية إلى أزمة؟[٧٤]

كيف يمكن للفكر الإسلامي أن يفسّر الرؤية الاستنارية الحداثية التي تقدّم رؤية مادية شاملة للكون، وتزوّد الإنسان برؤية معرفية كلّية، وتحاول أن تجيب عن معظم الأسئلة المباشرة والجزئية الخاصة بتفاصيل حياته؟ لا بدّ أن نعلم أن "التحديث، والحداثة، وما بعد الحداثة هي مراحل ثلاث في متتالية العلمانية الشاملة. فالعلمانية الشاملة ليست جوهراً ثابتاً، ولا برنامجاً فكرياً محدّداً يبتدئ كله في عالم التاريخ دفعة واحدة، وإنما هي متتالية تتحقّق حلقاتها تدريجيّاً عبر الزمان، فمن عالم الاقتصاد إلى عالم السياسة إلى عالم الوجدان والأحلام، وأخيراً عالم السلوك في الحياة العامة والخاصة."[٧٥] فما موقف الفكر الإسلامي الذي يروم تحديث المجتمع من الأجوبة التي يقدّمها مشروع الحداثة الغربي عن الأسئلة النهائية والكلية الخاصة بأسباب وجوده ومسار حياته ومآلها؟ والتي انتهت إلى خلل في البناء الاجتماعي، متمثلاً في تفكّك الأسرة، وانتشار المخدرات، والعنف، والجريمة المنظمة، وهو ما أفقد النسق الثقافي الغربي الامتياز الذي كان يدّعيه، فـ"لم يعد شيئاً مسلّماً به، نظراً للتطورات الحاصلة على مستوى العالم. فهناك إدراك، بل تخوف لديهم من أن الغرب لن يكون هو القوة الوحيدة في عالم الغد، وأن الحضارة الغربية لم تعد مرادفة للحضارة العالمية، وأنّ هناك يقظة للحضارات والهويات الثقافية بحيث إن العالم لن يكون عالمي الثقافة، بل متعدّد الثقافات."[٧٦]

كيف يتفاعل العقل الإسلامي مع الأنساق المعرفية، والأخلاقية، والجمالية التي تدير حياة المجتمع الغربي، والتي تعد -على حد تعبير ماكس فيبر- ديانة عالمية كاملة تتفرّع

[٧٤] المرجع السابق، ص٣٦.

[٧٥] المسيري، عبد الوهاب. "اليهودية وما بعد الحداثة: رؤية معرفية"، **مجلة إسلامية المعرفة**، س٣، عدد١٠، خريف ١٤١٨هـ/١٩٩٧م، ص٩٤.

[٧٦] أومليل، علي. **سؤال الثقافة الثقافة العربية في عالم متحوّل**، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط١، ٢٠٠٥م، ص٣٦، ٣٧. انظر أيضاً:

- جيمسون، وميوشي، **ثقافات العولمة**، مرجع سابق.

عنها نظم معرفية، وأخلاقية شاملة تدخل على قلب المؤمنين بها قدراً عالياً من التفاؤل، وتفي بالاحتياجات النفسية للإنسان في فهم العالم، وفي التوازن مع ذاته ومع عالمه، في الوقت الذي يقول بعضهم إن الإنسان ليس متناسباً مع العالم، إذ لا هو ولا حياته تعد وحدات قياسية لنسبة تقدم الأشياء، والذي انعكس على نفسية الإنسان، وأشعره بعدم الأمان الأبدي، وولّد لديه حالات من التشاؤم، والسخط، واليأس، واللامبالاة؟[٧٧] وكيف يمكن للعقل المسلم أن يؤسّس أنساقاً أخلاقية تتسم بالثبات والمطلقية بعيداً عن الأخلاق الدينية، والقيم التقليدية، والاستسلام، والسقوط في قبضة الصّيرورة؟ وكيف يمكن لهذا العقل أن يسلّم بوجود معرفة يقينية بالعالم الخارجي، وهو في حالة حركة وتغيّر دائمين؟ ألا يعد تناقضاً التسليمُ بالأنساق الأخلاقية الثابتة والمعرفة اليقينية، استناداً إلى مرجع متغيّر، وبعيد عن كل أصل نهائي ثابت إلهياً كان أم مادياً؟ وكيف يستجيب العقل المسلم لدعاوى الإيمان بالمنظومات المعرفية والأخلاقية، والجمالية القائمة على المادة، في حين أنها من إفراز العقل الإنساني النسبي؟ وكيف يمكن أن نطبع الثبات على واقع متغير محكوم بحدود الزمان والمكان، ومعطيات واقع الإنسان؟

كيف يقرأ الفكر الإسلامي الحداثة ذات المنشأ والمآل الغربيين؟ أليست هي ظاهرة كونية أعادت قيمة الإنسان إلى المركز بعد أن سلبته التصوراتُ اللاهوتية أيّةَ قيمة؟ هل قيم الحداثة قيم إنسانية عالمية وكونية أو أنها ظاهرة تاريخية وجغرافية لا تتجاوز دائرة الحضارة الأوروبية؟ ألم يكن التفكير الفلسفي في مسائل العقل، والحداثة، والحضارة، والمعنى استجابة لحاجات تاريخية ملموسة مرتبطة بواقع إنساني محدّد، وهي التفكير في ماهية الحداثة والتقنية؟ ما هي حدود الإفادة من الحداثة بوصفها رؤية، وقيمة، وممارسة؟ وهل الحداثة هي تاريخ تقدّم العقل الغربي فحسب أو هي تاريخ تقدّم الوعي الإنساني عامة؟ ومن ثمّ يمكن أن تكون أنموذجاً إنسانياً عالمياً صالحاً لأيّ مجتمع؟ كيف نفسّر ما ظهر في الثقافة الغربية المعاصرة بوصفها مفهوما مركزياً جديداً "وهو مفهوم النسبية الثقافية"، الذي يعدّ من أبرز المفاهيم التي دكّت المقولة الأسطورية الحداثوية عن كونية المفاهيم والمقولات التحليلية الغربية، بما فيها مقولة الحداثة في نسختها الغربية في حد

[٧٧] بيجوفيتش، **الإسلام بين الشرق والغرب**، مرجع سابق، ص١٣٩.

ذاتها؛ إذ بيّن هذا الصنف من الدراسات أن الفكر البشري مرتهن بظرفياته الزمانية والمكانية، وأنّ المفاهيم والمناهج الغربية التي أنتجت في مرحلتي النهضة والحداثة، هي مفاهيم فكرية وحضارية غربية، ولا يمكن أن تخرج عن السياق الذي أنتجت فيه.[٧٨]

إن مسوّغ طرح مثل هذه التساؤلات وغيرها في الفكر الإسلامي، نابع من كون الحداثة تأسّست بوصفها فلسفة تقوم على الذاتية أو بوصفها فلسفة تجعل للذات الاعتبار الأوّل، بكلّ ما فيها من نزعات لاعقلية، وبكلّ ما فيها من هوى، وبكلّ ما تسعى إليه من نفع واستحواذ، وبكل ما تقترفه من إساءة في استخدام العقل، من خلال إجباره على الانحياز إلى الذات، ليستمد منها اليقين، من خلال جعل الذات مرجع ذاتها، ومعيار قيمها، وأصل كل خير وجمال فيها.

ألا يجد الإنسان نفسه أمام خيار صعب، يصل به إلى حد التمزّق الحقيقي بين جبهة الانتماء إلى التراث بوصفه يمثل الجانب التقليدي، وجبهة الآخر(الحداثة الغربية) بوصفها الخوف من الوقوع في هالته، وتبني مشروعاته، التي تصبّ في الذوبان فيه؟ كيف يمكن لمشروع الحداثة بوصفه رؤية فلسفية للعالم الانتقال من لحظة الانفصال عن القديم، والانخراط في لحظة الحاضر؟ أو بتعبير أوضح؛ كيف يمكننا فك الارتباط بين الماضي القديم والحاضر الجديد أو إحداث التوافق والاتصال بينهما؟ وهل يمكن للفكر الإسلامي أن يتجاوز أو يحل هذه المفارقة بالمحافظة على التراث، والانخراط في مشروع الحداثة في آن واحد؟

أليس حرياً بالعقل إعادة ترتيب مسائله من جديد، حتى يدرك الوحدة والاتساق وسط التعدّد والفوضى التي وصل إليها، انطلاقاً من المسؤولية التي تحمّلها في التاريخ؟ أليس الأجدر بالعقل إعادة بناء أرضية صلبة على شيء ما يعلو على كل ما اعتقد الإنسان الغربي أنه حقيقة وواقع، بدلاً من الأرضية الهشّة والمشوّهة معرفياً، ومنهجياً، وواقعياً، حتى ينطلق في تحقيق قيم الإنسانية التي تروم تحقيق العدالة، والاعتدال للأفراد والجماعات؟ أو أن يُعيد العقل تأليف وجهه ووحدته؟[٧٩] أو أن يُعيد بناء رؤيته للعالم؟

[٧٨] المنصوري، **مكانة الدين في النهضة اليابانية والعربية**، مرجع سابق، ص٨٩.

[٧٩] سرنان، **العقل في القرن العشرين**، مرجع سابق، ص٢٦٨.

رابعاً: ملامح الحداثة المنشودة

يرتبط مفهوم الحداثة العربية الإسلامية بجملة من العناصر التي ينبغي أخذها بعين الاعتبار في عملية النهوض الحضاري: وأوّل هذه العناصر هو الوحي؛ قرآناً وسنة، وثانيها هو الواقع العربي الإسلامي، وثالثها هو الانطلاق من الإنسان. ورابعها هو الانفتاح على العالم. ومن ثمّ فنحن أمام مفهوم مغاير لمبادئ ومضامين التصور الغربي للحداثة، الذي يستبطن نموذجاً معرفياً للإنسان الذي يهدف إلى بنائه، ومختلفاً عن شكل المجتمع الذي يسعى إلى تحقيقه في الواقع. وهو مفهوم لا يتفق في اعتقادنا مع المفهوم الغربي الذي يستبطن العلمانية، ويستبعد كل أثر للدين في حركة الحضارة، الذي صار وصف المدني فيه وصفاً لكل ما هو غير ديني.[٨٠] المفهوم الذي لا يبقي حبيس الرؤية التراثية، ومن ثمّ لا يقع في ما يسمى بالاستلاب التراثي، بوصفه تجربة تاريخية، تفاعل فيها الإنسان المسلم مع الوحي ومع الواقع، وحدّد موقفه من الآخر، ووضع آليات للتعامل معه دون الذوبان فيه.

ولهذا، فأوّل سمة من سمات الحداثة المنشودة هو أن تكون قائمة على المرجعيّة الدينيّة، المبنيّة أساساً على التوحيد، على أساس أنه "يمثّل حجر الزاوية في تكوين وبناء الرّؤية الكلّية عن الكون والحياة والإنسان، والتوحيد يوضّح حدود وأبعاد الدور الإنساني في الكون والحياة. وفي الوقت نفسه يحقّق قدرة كبيرة على صياغة المفاهيم الضرورية، لبناء فاعلية الإنسان، وتشكيل دافعية العمران والتسامي فيه، وإيجاد المنطلقات المعرفية، والثقافية السليمة لدى الإنسان."[٨١]

فلا يمكن حل أزمة الفكر إلا بالتوحيد، ولا يستنير الفكر إذا لم تنعكس أشعة التوحيد عليه، ولا يهتدي السلوك الإنساني إلا به، ولا يرتقي إلى معارج التزكية إلا بسلامه، ولا يبلغ العمران إلا بسلوك سبيله، ولا تتحقّق عدالة إلاّ بعد اليقين به، ولا تقوم

[٨٠] فؤاد، السعيد، وفوزي، خليل. **الثقافة والحضارة مقاربة بين الفكرين الغربي والإسلامي**، تحرير: منى أبو الفضل، ونادية محمود مصطفى، دمشق: دار الفكر، ط١، ١٤٢٩هـ/٢٠٠٨م، ص١٢١، ١٢٣.

[٨١] العلواني، طه جابر. **التّوحيد والتّزكية والعمران "محاولات في الكشف عن القيم والمقاصد القرآنية الحاكمة"**، بيروت: دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع، ط١، ١٤٢٤هـ/٢٠٠٣م، ص٦٥.

دعائم حرية أو تحرّر أو مساواة إلا على قوائمه. فهو (أي التوحيد) ينعكس على الفكر فيقيّمه، وعلى التصوّر فينقّيه، وعلى الاعتقاد فيصحّحه ويطهّره، وعلى الوجدان فيحرّره، وعلى السلوك فيعدّله، وعلى الخُلق فيحسّنه، وعلى الحياة فيجعلها حياة طيبة، وعلى نظم الحياة فيجعلها صالحة قائمة على الهدى، والحق، والعدل، والأمانة، وتساوي الخليقة ووحدتها، ووحدة الحقيقة ومناهجها.[٨٢]

والسمة الثانية للحداثة الإسلامية المنشودة هي أنها ينبغي أن تكون نابعة من التراث الإسلامي بكل ما يحمله من رؤية معرفية، ومنظومة قيمية، وفلسفة في الوجود، إلاّ أنّ التراث الذي نقصده هنا "ليس تراث أمة بدائية أو جماعة خرافية، وليس تراثاً مغلقاً ولا متعصّباً، بل هو تراث رسالة خالدة، وحضارة ضخمة، وأمة كبرى، تراث أمة عالمية، جمعت بين العلم والإيمان، ووصلت الأرض بالسماء."[٨٣] وعليه فلا يمكن للفكر الذي يؤسّس للحداثة أن يكون منفصلاً عن التراث؛ لأنّ هذا الأخير هو كل ما وصل إلينا من الماضي داخل الحضارة السائدة، إنه نقطة البداية في كل مشروع حداثي أصيل ومبدع.

ولا يمكن للفكر أن يكون منطلقاً سليماً، لإعطاء تفسير صحيح للعالم، ما لم يقم على معطى التوحيد بوصفه مكوناً جوهرياً من مكونات التراث الإسلامي، فالتوحيد هو وحده يشكّل رؤية كلية ونظرة عامة إلى الواقع والحقيقة، والعالم، والزمان والمكان، والتاريخ البشري.[٨٤] وهو ما عبّر عنه عبد الوهاب المسيري بقوله: "لا بدّ أن يكون النموذج البديل نابعاً من تراثنا الذاتي. ويُقصد بالتراث، في هذا السياق، مجمل التاريخ الحضاري الذي يتّسع للإنجازات المادية والمعنوية للإنسان في هذه المنطقة، ويشمل ما هو مكتوب وصريح، وما هو شفوي وكامن. والنموذج الحضاري الإسلامي نواته الأساسية هي النموذج المعرفي الإسلامي، وأساسه هو القرآن والسنة اللذان يحويان القيم الإسلامية

[٨٢] المرجع السابق، ص١٦، ١٧.

[٨٣] القرضاوي، يوسف. **بيّنات الحل الإسلامي وشبهات العلمانيين والمتغربين**، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط١، ١٩٧٦، ص١١٩.

[٨٤] العلواني، **التّوحيد والتّزكية والعمران**، مرجع سابق، ص٨٠.

المطلقة والإجابة الإسلامية عن الأسئلة النهائية. وقد نبعت حضارتنا من هذه القيم ويمكن محاكاتها من منظورها؛"[٨٥] المنظور الذي يربط العلم بالعمل، وبالتقوى، والقيم.

فبخلاف الحداثة الغربية التي أعلنت القطيعة مع كل ماهو قديم، فإنّ الحداثة الإسلامية المنشودة ينبغي أن تكون مستندة إلى التراث؛ لأنه يمثّل "جماع خبرة المجتمع في تطوّره المادي والمعنوي، وهو يتضمّن النّصوص والأفكار، والقيم من ناحية، والمؤسسات والأبنية من ناحية أخرى، والعلاقات والممارسات من ناحية ثالثة. وبعبارة أخرى التراث هو خلاصة خبرة المجتمع في تفاعله مع بيئته الداخلية والخارجية، وهو استخلاص كيفية تعامله مع التحدّيات التي واجهته في مسيرته التاريخية."[٨٦]

انطلاق الحداثة الإسلامية المعاصرة من التراث لا يعني النّسخ الحرفي لاجتهادات المجتهدين، وإنما يعني استخلاص القواعد الكامنة في إبداعاتهم، سواء أكانت هذه القواعد واعية صريحة أم كانت غير واعية وكامنة، ثم استخدام هذه القواعد لإعادة قراءة القرآن والسنة، وقراءة التراث الحضاري؛ لأنّ الحداثة الحقّة هي التي تستند إلى تراث الأمة، وإلاّ لن يكون لها تأثير على جموع الناس، وستظل محصورة في عقول الأقلية، فلا توجد أمة تستطيع أن تمسخ ذاتها بالانفصال عن ماضيها وتراثها، ولا توجد تلك التي ترضى أيضا بالانتحار الذاتي برفضها الأخذ بأسباب الحضارة الحديثة، ولا توجد نهضة حديثة لم يكن إحياء التراث جزءاً منها.[٨٧]

أما ثالث سمات الحداثة الإسلامية المنشودة فهو انطلاقها من الإنسان؛ لأنّ الانسان هو الكائن الوحيد الذي يبحث عن الغرض من وجوده في الكون، وهو الكائن القادر على إعادة صياغة ذاته وبنيته بحسب وعيه الأخلاقي الحرّ، وهو مركز في الكون بسبب تميّزه، وتفرّده، ووجوده، بوصفه ثغرة في النظام الطبيعي. فمنطق القرآن يربط عملية البناء، والنّهوض، والتّغيير بالنّفس البشرية، فقد جاءت الآية الكريمة لترسُم هذه الحقيقة، قال

---

[٨٥] المسيري، **التحيّز للنموذج الحضاري الغربي**، مرجع سابق، ص٥٩.

[٨٦] هلال، علي الدّين. "التراث بين الأصالة والمعاصرة"، **مجلّة الأمّة**، الدوحة، مجلّة شهريّة ثقافيّة جامعة، عدد١١٣، شعبان١٤٠٥هـ/ آيار ١٩٨٥م، ص٢١.

[٨٧] المرجع السابق، ص٢٢.

تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوۡمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُواْ مَا بِأَنفُسِهِمۡ﴾ (الرعد: ١١) ومن ثمّ فإنّ عمليّة التّحديث الحقّة هي التي تستهدف الإنسان بالدّرجة الأولى، وتمدّه بالرّؤية الكونيّة السّليمة. فما لم يتم بناء الإنسان أوّلاً في أبعاده العقليّة، والنفسيّة، والسلوكيّة، والإنجازية، فإنّ كلّ جهد تحديثي أو تغييري سيكون مآله الفشل، فـ"الشّخصية الانسانيّة قوامها قاعدتان أساسيتان:

أولاهما: العقليّة الإنسانيّة، وهي شطر الشّخصية التي لا قوام لها دونه، وهي قاعدتها الأولى.

وثانيتهما: النفسيّة الإنسانيّة، وهي الشّطر الأساسي الآخر. وتفقد الشّخصية الإنسانيّة كينونتها، وهويتها، إذا اهتزّ أحد الجانبين، أو خرج عن طبيعته التي حدّدها الباري العظيم له، أو لم ينل نصيبه من تعليم الكتاب، والحكمة، والتزكيّة."[٨٨]

وقوام "العقلية" العلوم، والتجارب، والمعارف، والخبرات، وقوام "النفسية" الفنون، والآداب بأنواعها الهادفة، فلا يمكن للحداثة (أو الشّهود) أن يتحقّق من دون عقلية قويمة، ونفسية مستقيمة، ولا يمكن تجسيد قيّم الحق، والخير، والجمال في الواقع والتاريخ دون وجود إنسان التزكية، وبناء الشخصية المزكّاة عقليّاً ونفسيّاً. فإنسان التزكية قد يضحّي بحياته، وهو يحاول أن يحفظ للحياة قيمتها، وللعمران مقوّماته الحقيقية.[٨٩]

من هنا يتوجّب على المشروع الحداثي الإسلامي أن يعمل على تأسيس علوم إنسانية حقة، تعرف الإنسان حق المعرفة، وتجيب عن الأسئلة الآتية: "ما الإنسان؟ ما وظيفته؟ ما دوره في الحياة؟ ما طاقاته؟ وما حدود هذه الطاقات؟ أسئلة ينبغي أن نعرف جوابها قبل أن نبدأ البحث في النفس الإنسانية."[٩٠] فالنّفس في الإسلام تتجاوز النّظرة الاختزالية للإنسان، تلك النظرة التي جعلت منه جزءاً لا يتجزّأ من الطبيعة. والعلوم الإنسانية التي تدّعي أنها تدور في نطاق المرجعيّة الماديّة الكامنة، لا يمكنها أبداً أن ترسم صورة صحيحة عن الإنسان؛ لأنها وصلت برؤيتها المعرفية المادية إلى أنه لا توجد عناصر

[٨٨] العلواني، **التّوحيد والتّزكية والعمران**، مرجع سابق، ص١١١.
[٨٩] المرجع السابق، ص١١١، ١١٢.
[٩٠] قطب، محمد. **دراسات في النّفس البشريّة**، القاهرة: دار الشروق، ط١٠، ١٤١٤هـ/١٩٩٣م، ص١٣.

إنسانية عالميّة أو طبيعة بشريّة ثابتة أو مستقرة، في حين أنّ صورة الإنسان في الرّؤية السّليمة هي التي تنظر إليه على أنه ظاهرة منفردة متجاوزة (ربّانية)، لا يمكن مساواته أو تسويته بالكائنات الطبيعية. فالإنسان يُدرَس ويُفهَم من خلال الحقائق التي تقول: بأنّ الطّبيعة البشريّة، والقيّم الأخلاقيّة، والغائية النابعة من مركزية هذا الإنسان هي المرجعية النهائية لدراسته. ولذلك فالنموذج المعرفي الذي ينبغي أن تقوم عليه حداثة المسلمين هو الذي يسترجع مفهوم الطّبيعة البشريّة بوصفها كياناً مركّباً لا يمكن أن تردّ للنّظام الطّبيعي، ولا أن يُسوَّى مع الأشياء الطبيعية. وحين يتم استرجاع مفهوم الطّبيعة البشريّة، فإنّه سيتم معه استرجاع القيّم الإنسانيّة والأخلاقيّة.[٩١]

لذلك، فإنّ الإجابة عن سؤال من أين نبدأ؟ وسؤال كيف نبدأ مشروعنا الحداثي في معانيه السامية؟ أمر مهم للغاية؛ إذ يبدأ الإصلاح من النفس؛ لأنّ بداية الإصلاح الحقيقي "إنما تكمن في إصلاح النفس الإنسانية أوّلاً؛ وذلك بإصلاح ما أصاب رؤيتها العقدية، وحوافزها الحضارية، ومنهجها الفكري، وثقافتها الاجتماعية، وخطابها التربوي من تشوّهات نجمت بسبب ما خالط مسيرة الأمة من أعاصير الأحداث، ومخلّفات تراث الشعوب والأمم."[٩٢]

وأما السمة الرابعة فتكمن في الانفتاح على العالم؛ بمعنى أن ينفتح المسلمون على ثقافات العالم حتى يفيدوا من التراث الحضاري، والثقافي، والفكري للحضارات العريقة المختلفة التي تملك زاداً معرفيّاً غزيراً في فهم الإنسان، والمجتمع، والتاريخ، والطبيعة. ثم إنّ الانفتاح على العالم سيؤدي إلى إصلاح التشوّه المعرفي الذي لحق بالعالم الإسلامي بعد سنوات طويلة من الاستعمار الغربي، الذي تمّ فيه ترسيخ فكرة مركزيّة الغرب، وتمّت إعادة صياغة المقرّرات المدرسيّة؛ إذ أصبح تاريخ الثورة الفرنسية هو ما يتعلّمه طلابنا، ولا يعرفون شيئاً عن تاريخهم الحضاري القديم والحديث.

---

[٩١] المسيري، **الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان**، مرجع سابق، ص٦٦- ٦٩. انظر كذلك:
- قطب، **دراسات في النّفس البشريّة**، مرجع سابق، ص١٤، ٤٠.

[٩٢] أبو سليمان، عبد الحميد. **الإصلاح الإسلامي المعاصر**، القاهرة: دار السّلام للطّباعة والنّشر والتّوزيع والتّرجمة، ط١، ١٤٢٧هـ/٢٠٠٦م، ص٥٩-٦٠.

فالانفتاح على العالم سيمكّن الأمة من معرفة مختلف الثقافات والحضارات، ويُطلعها على باقي النّماذج المعرفيّة والحضاريّة خارج النّموذج المعرفي السّائد. وهو ما يجعل تفاعلها مع هذه النّماذج المعرفيّة، والتجارب الحضاريّة تفاعلاً نقديّاً تقويميّاً، يُعمل فيه العقل، للكشف عن القيّم الصّحيحة، والرّؤى المعرفيّة الأقرب إلى الحق والحقيقة، ومن ثمّ يحصل لها في النّهاية التّمييز بين الغثّ والسّمين، وبين الحق والباطل، يصل الإنسان المسلم حينها إلى حقيقة، مفادها أنّ المعرفة، والحداثة، والحضارة في النّهاية هي ثمرة محاولة إنسانية دائبة، تعبّر عن تجربة إنسانيّة تاريخيّة مخصوصة بحضارة معينة،[٩٣] تدافع عن الإنسان ضد كل النّزعات الماديّة العدميّة التي تحاول تفكيكه، وردّه إلى ما هو دونه، حداثة تجمع بين المحدود واللاّمحدود، والمعلوم والمجهول، والجسد والروح، والسّبب والنّتيجة، والعقل والقلب، وعالم الشهادة وعالم الغيب. بين الدنيا والآخرة، إنسانها كائن حضاري تاريخي حرّ ومسؤول، له منظومات معرفيّة، وأخلاقيّة، ورمزيّة هي التي تحدّد له مجال الرّؤية، وترسم له المسار، وتضبط له الوجهة والهدف.[٩٤]

خاتمة:

ننتهي في هذه الدراسة إلى أنّ الحداثة الغربية هي حداثة تاريخية وجغرافية وبشرية، لها من الخصوصية الحضارية ما يجعلها مرتبطة بالسياق التاريخي والإطار الجغرافي، والنسق المعرفي، والحضاري الذي تشكّلت فيه، وهو السياق الفكري ذو الأصول الإغريقية، والرومانية، واليهودية، والمسيحية، والفلسفة الغربية. هذا من جهة، ومن جهة أخرى، هناك فرق بين روح الحداثة بوصفها خاصية إنسانية عامة، وواقع الحداثة بوصفها تجربة غربية متميزة؛ إذ يوجد هناك تفاوت بين روح الحداثة وواقعها، الواقع الذي يعكس خصوصية حضارية غربية لا يمكن استنساخها؛ إنه في الواقع تعبير عن أصالة الإنسان الغربي؛ تنظيراً، وتفكيراً، وإبداعاً، وممارسة. لكن هذه الخصوصية الغربية لا تمنع المجتمعات غير الغربية من محاولة الإفادة من التجربة الحداثية، إلاّ أن السؤال المطروح هو: ما هي

---

[٩٣] المسيري، **التحيّز في النموذج الحضاري الغربي**، مرجع سابق، ص٥٨، ٦١.

[٩٤] المسيري، عبد الوهاب. **دفاع عن الانسان "دراسة نظرية وتطبيقية في النماذج المركّبة"**، القاهرة: دار الشروق، ط٢، ١٤٢٧هـ/ ٢٠٠٦م، ص٢٧٥، ٢٧٦.

كيفيات تطبيق روح الحداثة في المجتمعات الإسلامية بحيث لا تعيد استنساخ الحداثة الغربية بمقدماتها الفكرية، وخلفياتها الأيديولوجية، ورؤاها المعرفية والوجودية والقيمية للعالم، والإنسان، والدين، والمجتمع، والحياة؟ بمعنى آخر؛ كيف يمكن للحداثة الاسلامية أن تخلق التميّز عن الحداثة الغربية؟ وكيف تجيد بناء حداثة إسلامية مخصوصة في الرؤية، والملمح، والهدف، والمقصد؟ كيف يمكن أن تنتقل من الحداثة التي تريد تقليدها أو استنساخ تجربتها في الواقع العربي الاسلامي إلى الحداثة المبدِعة الأصيلة؟

ألا ينبغي للعقل المسلم تجاوز محدودية تجربة الحداثة الغربية، التي لا تشكّل واقعاً حتمياً بحيث لا يمكن للإنسان غير الغربي أن يفكر خارجه أو لا يستطيع أن يأتي بتجربة مغايرة له أو خير منه؛ إذ كشفت الدراسات الفلسفية والحضارية والإناسيّة (الأنثروبولوجية) المعاصرة عن ظهور ما يسمى بالنسبية الثقافية، وهي المقولة التي حطّمت مقولة المركزية الغربية، وأسّست لمفهوم رؤية حداثية، ومعرفية جديدة، قوامها أن كونية المفاهيم الغربية ليست سوى أسطورة فجّة أنتجتها الحداثة الغربية. فليس من الضّروري للعالم الإسلامي الذي يروم التّحديث، والتقدّم، والبناء، والشهود، استعادة تجربة الحداثة الغربية بكل حمولتها الفكرية والإيديولوجية والجمالية، بقدر ما يمكنه الإفادة منها في بعض الجوانب التي لا تمسّ جوهر الحضارة الإسلامية، ولا تتنافى مع المرجعية الدينية والتاريخية للأمة؛ وذلك -في اعتقادنا- راجع إلى اختلاف المرجعية التي تستند إليها الأمة عن المرجعية الفكرية والدينية للغرب. ومن ثمّ فإن محتوى الحداثة الإسلامية يفترض أن يتميّز عن محتوى الحداثة الغربية من حيث نظامها العقدي، والمعرفي، والقيمي الذي يستند إليه كل نموذج حضاري، فإذا كانت الحداثة الغربية تهدف إلى السيطرة على الطبيعة والإنسان فإنّ الحداثة الإسلامية تهدف إلى الارتقاء بالإنسان، والاستئناس بالطبيعة، ولاتهدف أبداً إلى السيطرة عليهما؟

فاللّوغوس الغربي لم يعد نموذجاً شمولياً يرسم تحديدات الفكر، والسلوك، والحياة في جميع مناحيها، داخل النسق المعرفي والحضاري الغربي، ناهيك عن أن يكون نموذجاً عالمياً وكونياً، فهو يعيش أزمة معرفية ومنهجية حادة أوقعت العالَم في متاهات فكرية،

واختلالات منهجية، وانحرافات سلوكية، وهذا ما دفع بعضهم إلى القول: بأنّ الحداثة بوصفها مقولة فلسفية، ومحتوى معرفياً، وتاريخياً تشكّل فترة تاريخية غربية بحتة، لا يمكن تكرارها أو استنساخها، ومن ثمة فهي قيمة ثقافية صالحة في زمانها والمكان الذي ظهرت فيه، بصرف النظر عن المآزق التي وقعت فيها، والمآلات التي وصلت إليها. كل ذلك يجعل حدود استنساخها في الفضاء الإسلامي المعاصر ضيقة جداً، بل ومستحيلة؛ لأن الجمع بين المتنافرات من العناصر الثقافية والحضارية لاينتج عنه إلا التوترات الحادة، والأزمات الوجودية، والمعرفية الخطيرة.

والحل هو أن ابتكار حداثة حقيقية إنما يكون من الداخل، ولا يصح نقل تجارب الآخرين من الخارج. غير أن ابتكار حداثة من الداخل يستلزم إبطال كثير من المسلّمات التي صاحبت العقل الغربي في رحلة تطبيق روح الحداثة، والتي أفرزت جملة من الآفات، والأمراض التي لا ينبغي للإنسان غير الغربي أن يقع فيها. والنتيجة هي أن ابتكار الحداثة يقتضي وضع مسلّمات خاصة تعبّر عن رؤية الإنسان الوجودية، والمعرفية، والقيمية التي تجعلها حداثة متميّزة، توجّهها المرجعية الدينية، وتنأى به عمّا اعترى العقل الغربي من مآسٍ وآفات في تاريخه. وهذه الرؤية تستند إلى مجموعة مسلّمات غير المسلّمات الغربية، فالحداثي بمعناه السليم هو النموذج الذي ينطلق من الوحي، والهوية، والتراث، ويمتد في الزمان والمكان، ويتصدّى لكل ما يمكن أن يفقده أصالته وخصوصيّته ودوره ورسالته في الحياة. ولذلك فإنّ العقل المسلم مطالب بأن يعيد بناء نظامه المعرفي في كلياته الثلاث: العقيدة، والمعرفة، والقيمة، أو إعادة بناء خطابه الفلسفي حول الحداثة، بما يسمح له من أن يقترب أكثر من تجربته الحضارية في علاقتها بالعالم، وينتهي به إلى خلق مسافة بينه وبين المختلف عنه في الزمان والمكان، دون أن ينغلق على نفسه كُليّة.

ولن يتأتّى له هذا الإبداع، والتميّز إلاّ إذا تحرّر من سلطة الآخر المعرفية، والتاريخية، والنفسية، وانخرط في ممارسة التفكير من الداخل، والاهتمام بالذات، انطلاقاً من التراث ومرجعيته التاريخية، مع مراجعة المواقف، والمفاهيم، والرؤى الحداثية بالبحث في مرجعياتها المعرفية، وأصولها التاريخية، وأهدافها الأيديولوجية، والوقوف على تاريخيتها ونسبيتها، بمعنى

أنه من غير الممكن للحداثة الإسلامية أن تتحقّق في الواقع ما لم يدرك العقل الإسلامي تأزّمه الذي حصل له في التاريخ، وأن لا يكرّر المحاولات والتجارب الفاشلة، سواء تعلّق الأمر بتجربته الذاتية أو بتجربة الآخر. وعليه أن يدرك طبيعة القواعد التي تحرّك العقل، والسنن التي تصنع التاريخ، وتبني الحضارة، وأنّ ينكبّ على تحديد مواطن القصور، وأسباب الجمود سواء في تراثه أم في حضارة الآخر المعاصرة، ومن ثم القيام بالإصلاح على جميع مستوياته.

العقل المسلم مطالب اليوم بإدراك التشوّهات المعرفية الناجمة عن النظر التجزيئي إلى العالم والواقع، وأن ينتقل من نقد الحداثة الغربية وتقويضها إلى بناء حداثة إسلامية جديدة؛ لأنّ هذه الأخيرة تشكّل مركّباً متداخلاً ومتكاملاً، يتطلّب توليد رؤية تكاملية تتطلّع إلى فهم الوحي والوجود بمختلف أبعاده ومكوناته، وتوظيف الإمكانات الذهنية للعقل الإنساني بكاملها في هذا الفهم، لينتقل بعدها إلى تفعيل التكامل المعرفي بين المعارف الثاوية في النصّ المنزّل، والمعارف الكامنة في الواقع المشهود، وكذا إعمال العقل في النص لفهمه، وبيان ضرورته المعرفية والحضارية والتاريخية في بناء نسق العلوم؛ بغرض رسم معالم حداثته المنشودة، بعيداً عن الارتماء في الماضي أو استنساخ تجربة الآخر. وعليه، فإنّ الانطلاق من الوحي والاستناد إلى التراث، والانفتاح على الآخر، وخدمة الإنسان، وتجديد الفكر، وإعادة بناء منظومة وجودية، ومعرفية، وقيمية مستمدة من الإسلام، تعد كلّها ملامح الحداثة الإسلامية المنشودة وشروطها، التي يحقّق فيه الإنسان المسلم عمارة الأرض وشهود الأمة، يصل من خلالها إلى أداء الأمانة، وبلوغ درجة الاستخلاف.